

LA VOCACIÓN FILOSÓFICA EN CHILE.

Entrevistas a Juan Rivano, Humberto Giannini, Gastón Gómez Lasa
y Juan de Dios Vial Larraín.

por IVÁN JAKSIC*

Profesor de Historia,

Universidad de Notre Dame.

Dirección Postal: Department of History, University of Notre Dame.

Notre Dame, IN 46556, USA

PRESENTACIÓN

Las entrevistas que se publican a continuación fueron realizadas en varios años durante la década de los ochenta, como parte, primero, de la preparación de mi tesis doctoral (1981), y luego de mi libro de historia de la filosofía chilena, *Academic Rebels in Chile: The Role of Philosophy in Higher Education and Politics* (1989). En ambos casos, como en la preparación de una serie de otros artículos publicados durante esa década, traté de inscribir la historia del desarrollo de la disciplina en contextos tanto académicos como sociales y políticos. Me interesaba, principalmente, identificar el efecto de la institucionalidad académica en la Filosofía, observar sus transformaciones, y explorar las relaciones de los filósofos con la política desde la independencia hasta el período militar.

Al mismo tiempo, no pude menos que apasionarme por la biografía y la aventura intelectual que representaba la experiencia de varios

*Iván Jaksic es profesor de historia de la Universidad de Notre Dame, donde es también miembro del Instituto Kellogg de Estudios Internacionales. Ha enseñado en las Universidades de Berkeley, Stanford y Wisconsin y ha ejercido la presidencia de la Society for Iberian and Latin American Thought. Autor de una treintena de artículos especializados sobre historia intelectual y política de América Latina, es además autor de *Academic Rebels in Chile: The Role of Philosophy in Higher Education and Politics* (1989) y editor (con Jorge Gracia) de *Filosofía e identidad cultural en América Latina* (1988); de *The Struggle for Democracy in Chile* (con Paul W. Drake, tres ediciones de 1991, 1993 y 1995), y de *Sarmiento: Author of a Nation* (1994, con Tulio Halperín, Gwen Kirkpatrick y Francine Masiello).

filósofos chilenos, sobre todo aquellos nacidos durante la década de los años veinte. Lo que surgía claramente de las entrevistas era el sello profundamente personal de las inquietudes filosóficas de estos pensadores. Además, surgía en los testimonios una gran riqueza de referencias al mundo intelectual y político del Chile del siglo veinte. Fue así como me interesé por un tema paralelo y complementario al desarrollado en mi trabajo histórico: el de una definición de la vocación filosófica en Chile. Sobre la base de algunas de las entrevistas, hice una presentación preliminar en un congreso de latinoamericanistas en Boston en 1986, y gracias al aliento de algunos colegas, y sobre todo de Leopoldo Zea, publiqué un ensayo en la revista *Cuadernos Americanos* de México. Pero las entrevistas mismas nunca fueron publicadas.

Las entrevistas, que incluyen a Humberto Giannini, Gastón Gómez Lasa, Juan Rivano y Juan de Dios Vial Larraín, incluían también a Félix Schwartzmann, pero este último decidió que la entrevista no debía aparecer en la forma en que fue grabada y transcrita. En la elaboración de mi trabajo sobre la vocación filosófica utilicé también entrevistas a Marco Antonio Allendes, pero lamentablemente su estado de salud impidió una elaboración final. Tampoco puedo dejar de lamentar el fallecimiento de Jorge Millas en 1982, antes de empezar mi estudio, pero pude utilizar una entrevista publicada póstumamente en la revista *Huelén*.

El lector extraerá de la lectura de las entrevistas sus propias conclusiones respecto a la importancia de los testimonios de estos filósofos, entregados todos durante un difícil período en la vida política y académica del país. Pero me atrevo a sugerir que arrojan mucha luz sobre un par de temas. En primer lugar, demuestran lo que considero una paradoja de la filosofía chilena: que los grandes forjadores del profesionalismo filosófico chileno en los años cincuenta, y entre cuyas obras se encuentra lo más original y destacado de la producción nacional, llegaron a la Filosofía por demandas vocacionales muchas veces en pugna con la especialización académica, e incluso con quiebres y accidentes en la educación formal.

En segundo lugar, las entrevistas proporcionan un contexto biográfico para la producción intelectual de estos autores. Títulos que podrían parecer superficialmente inconexos adquieren coherencia y sentido cuando se ven contextualizados por sus propios autores. Debido al período en que fueron realizadas las entrevistas, las reflexiones de estos autores reflejan su producción hasta esa época, aunque también vislumbran otras que aparecieron después o aparecerán en el futuro. Todos ellos han permanecido activos en el campo, y es de esperar que otras

entrevistas y tal vez la publicación de memorias permitan un conocimiento más profundo del período y las perspectivas que representan.

Por el momento, si se logra ver detrás de las obras publicadas por los filósofos hasta la fecha, incluyendo las más eruditas, el fuerte contenido personal y vocacional de todas ellas, el propósito de publicar estas entrevistas se habrá cumplido.

Iván Jaksic
junio de 1996

JUAN RIVANO

Juan Rivano nació en Santiago en 1926. Realizó estudios de matemáticas y filosofía en el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile, donde obtuvo licenciaturas en ambas materias. Posteriormente realizó estudios de postgrado en la Universidad de la Sorbonne, en París. Su trabajo es fundamentalmente sobre lógica, introduciendo en los años cincuenta la obra de los neohegelianos británicos. Autor de varios textos sobre lógica formal y matemática, su obra más conocida es, sin embargo, en materias de filosofía social. En los años sesenta, Rivano se perfila como el pensador más destacado de la corriente crítica en la filosofía chilena, corriente que desarrolla un trabajo de cuestionamiento respecto a la situación educacional y cultural chilena y que participa en el movimiento de reforma universitaria de 1968. Como resultado del golpe militar de 1973, Juan Rivano es encarcelado y permanece por trece años en el exilio. A partir de 1979, Rivano se desempeña como profesor-investigador de la Universidad de Lund en Suecia. Sus obras publicadas más importantes incluyen: *Entre Hegel y Marx* (1962); *El punto de vista de la miseria* (1965); *Desde la religión al humanismo* (1965); *Filosofía en dilemas* (1972); *Perspectivas sobre la metáfora* (1986); y *Los mitos: su función en la sociedad y la cultura* (1987). Su obra inédita es extensa, en gran parte debido a las limitaciones de publicación a las que se vio sometido durante el gobierno militar en Chile. Su trabajo inédito más importante es *Un largo contrapunto* (1986)¹, obra autobiográfica en la que presenta una interpretación tanto de la cultura como de la filosofía en el país.

Entrevista

Realizada en Lund, Suecia, en agosto de 1980. Revisada en agosto de 1986.

IJ: ¿Cuál era su interés primordial en Filosofía en los comienzos de su carrera profesional?

JR: Podría decir que el idealismo era lo que había de sustantivo en mis estudios y mi inquietud filosófica. Recuerdo que siendo todavía un niño, tuve mis primeros contactos con las ideas de Platón. Por supuesto en su

¹ Esta obra fue publicada en 1995 por la Editorial Bravo Allende.

forma más escolar y elemental. Cuando comenzaba el liceo, en Cauquenes, ya conocía las primeras proposiciones de tipo Berkeleyano. Anatole France, también, es durante mi adolescencia un autor muy importante. El es un gran escritor, y sobre todo un gran pensador. Representó para mí una introducción a toda una problemática: las tesis escépticas, el problema de la existencia de un mundo externo, el problema de la verdad, las dificultades de la concepción de la verdad como correspondencia o adecuación. Todo eso está muy temprano en el arsenal de las cosas que me inquietan. El otro día leía en Piaget algo sobre la adquisición del lenguaje en el adolescente, cómo éste descubre en el lenguaje un instrumento de apropiación universal. Todas estas categorías que están como hechas para un adolescente demiurgo que de una manera un poco pueril, gratuita, construye un mundo. Eso está en mi adolescencia. El fanatismo de las meras ideas. Y esta autosuficiencia infantil de creer que se tiene el mundo entre las manos. O sea, el ir a la realidad a través de las palabras. Ni siquiera a través de las palabras habladas, sino a través de las palabras escritas. Por eso es que yo insistía mucho con mis alumnos sobre la importancia de tener un maestro que le hable a uno. O sea, conocer al maestro no en el elemento bidimensional de la página escrita sino al maestro, el hombre que está ahí con una conducta, una personalidad. No el maestro lejano que se ha expresado en unos libros... por ejemplo Platón o Berkeley, esos seres fantásticos, absolutamente transformados en un dibujo idealizado y cargado además de idealismo por ese entusiasmo un tanto inocente que uno les otorga. Todo eso está en lo que va de mis diez a mis veinticinco años. A los veintitrés, entro a la Universidad y tomo un contacto más escolar, en el buen sentido, con la Filosofía. Y entonces eso es ya otra cosa. Pero había mucha orfandad, en mi caso por lo menos, un estar como abandonado, tratando de llegar a algo, pero con muy escasas y cuestionables posibilidades. Recuerdo que a los diecinueve años, cuando en condiciones normales tendría que haber sido un universitario o un hombre que ya está por egresar, todavía arrastraba canastos por las calles de Santiago... A esa altura recuerdo mi lectura del *Parménides* de Platón. Recuerdo el entusiasmo de leerlo. Esa noción de apropiación de la realidad por el lenguaje... Esa noción del habla y sus categorías como instrumento de apropiación... Ahí me sentía muy bien. Desde luego, en ese entonces yo no lo estaba percibiendo de esa manera, sino que estaba, por así decir, contemplando la estructura misma del universo. Y además esa dialéctica del *Parménides*, ese trabajo con las categorías, ese paso de unas a otras, ese construir el argumento de una manera que

queda imbatible... Recuerdo cómo me impresionó todo eso. Eso marca entonces la alienación de un joven en las puras palabras. Porque eso está en mi formación, no cabe duda.

IJ: ¿Diría usted que no fueron maestros los que tuvo en ese período, incluso en su época de formación universitaria, sino que su relación con la Filosofía fue más bien una relación a través de los textos?

JR: Eso, exactamente eso, los textos. A los maestros, a los autores de esos textos, tarde en mi vida he empezado a tratarlos como hombres... Bueno, no seguramente como los hombres que fueron, pero sí entendiéndolos como fueron. Entonces, mis primeros contactos con un Platón, un Voltaire, un Berkeley, fueron en términos de textos, sencillamente. Y textos que estaban escritos, por lo que me parecía, por los dioses mismos. Es decir, seres irrefutables. Había también una tradición que estaba diciéndolo. Entonces no había ningún problema en tomarlos a ellos como la autoridad. Mis contactos con algunos estudiantes, a pesar de que fueron buenos en general —había gente muy dotada allí— fueron muy alienantes. Por ejemplo, se exclamaba “¡Aristóteles!” o “¡Platón!” y “¡Desde allí hay que partir!” Ése era el terreno a partir del cual había que construir. Era con ellos o contra ellos, pero de todas maneras dentro de un determinismo conceptual, ideológico, o lógico, que explica frases como aquella de Ortega, “la Filosofía es una cosa que se le ocurrió a los griegos”, o frases así, estupideces en las que también uno estuvo entrampado. O si no lo estuvo, fue por lo menos frenado o inhibido por ellas. Hubo que liberarse de todo eso. Pero hubo también otras influencias. Yo le he contado a usted del valor que le asigno a una intervención de Alfred Ayer en un congreso de Filosofía, cuando exigió que un filósofo latinoamericano aterrizara con sus ideas en el terreno en el cual se encontraba, a propósito de las situaciones políticas que se planteaban en ese mismo momento en su país, en función de ver qué hacía con esas ideas. Eso fue muy importante para mí. Ahí vibraba algo. Con Russell me ocurrió lo mismo. Russell tomaba las ideas, las doctrinas, los filósofos, y ¡trataba de hacer algo con todo eso! En ese sentido Russell es un maestro. Sin embargo, yo me transformé en un crítico de Russell, puesto que él estaba mirando el mundo de una manera absolutamente compatible con la bomba atómica, al mismo tiempo que se oponía a ella. Había un desfase entre Russell del *Analysis of Mind* y el Russell de las manifestaciones de protesta en Trafalgar Square. Porque en términos de *Analysis of Mind* uno puede preguntarse de dónde surge toda esa indignación moral de las protestas... Cuando uno lee libros como éste,

sencillamente queda despistado: uno se estaba planteando en términos humanistas el problema. Y en ese sentido yo veía una incompatibilidad vital en Russell. Pero era en función de sus propias enseñanzas. Es decir, ¿qué hago yo con el *Analysis of Mind*? ¿Cuál es el hombre que resulta de ahí? ¿Cuál es la causa que yo levanto en función de ese análisis del espíritu? ¡Ninguna! Es decir, ninguna de las que están en vitrina. Parece que son otras las cosas que hay que decir, no las que dice Russell.

IJ: ¿Ocurre lo mismo respecto al Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile en esos años, en el sentido de plantearse la cuestión respecto a lo que se aprendía en ese departamento y la relación que esto pudiera guardar con un mundo más allá del universitario?

JR: Claro, justamente es ésa la cuestión que se plantea. Cuando regreso de Europa, luego de la traducción de Bradley, y de largas noches dedicadas al monólogo metafísico con los trans-espíritus, vuelvo al país. Mi viaje es por barco, de modo que entro a la miseria del Sur desde la abundancia del Norte. Ese contraste es muy importante para mí. De vuelta de Europa surge justamente la cuestión de cuál es el sentido de toda esa manera académica de plantearse frente a la Filosofía. Por ese camino se va a una torre de marfil. Estaban los fenomenólogos, entonces, llenos de distinciones, llenos de “áreas”, de “zonas óticas”, de “fronteras” que no hay que cruzar, de delimitaciones que hay que hacer de una manera muy clara. Están las “cosas puras”: el “derecho puro”, la “lógica pura”, la “estética pura”. De manera que yo, como “esteta puro”, tengo una tarea que cumplir y que se las arregle el resto con las “fealdades” de la vida como sea. Tal “esteta puro” se origina de la actitud fenomenológica. Entonces, estaba esa gente. Y uno podía preguntarse de la medida en que la fenomenología les permitía coonestar la forma en que se planteaban frente a la sociedad. Se buscaban un rincón donde poder dedicarse tranquilamente sepa Dios a qué. Y entonces venía la fenomenología y le decía: “Usted está autorizado para dedicarse a eso...” Creo que Lukacs hacía una crítica al respecto que implicaba más o menos lo siguiente: “Usted puede hacer la fenomenología del demonio, pero no se preocupe, porque usted no tiene nada que ver con el demonio, usted está haciendo la fenomenología del demonio”. De la misma manera, yo puedo hacer la fenomenología del hambre, de la miseria, del abandono, de la explotación. Pero eso no me compromete con “estas cosas” sobre las que estoy fenomenologizando. A mi regreso encontré que Husserl “estaba allí”. Heidegger, que venía de Husserl, también “estaba allí”. Había una actitud de buscar “esencias”,

de tener “intuiciones *eidéticas*”, y desalojar al mismo tiempo el implicarse prácticamente. Había otra idea un poco más militante y descarada de la Universidad, que la entendía como torre de marfil. La Universidad como cosa aristotélica, como “motor que inmoto mueve”. Esta idea de universidad se presentó en los años sesenta, justamente un poco antes de la reforma. Yo estoy entre los que reaccionaron contra esa idea de universidad como entidad que levanta la sociedad fustigándola, y que está como en un lugar aparte. Uno de los que representa este modelo es Félix Martínez Bonati, quien publica por ese entonces un artículo que fue muy elogiado acerca de la Universidad concebida de esta manera. De acuerdo a esta idea parece que la relación entre universidad y sociedad se iba a establecer por una suerte de maroma aristotélica. La sociedad iba a tomar lecciones por vía de una entelequia que la movía desde un encierro, desde un encapsulamiento, una cosa así. Por otra parte, esta idea de los fenomenólogos, de que usted sencillamente no se mezcla y pone las cosas como en una vitrina. ¡Aquí están las esencias, aquí están descritas las esencias! ¡Venga y cerciórese de lo que las cosas son! Había una discontinuidad allí. Lo que se requería era una relación real con el mundo en el que se estaba. Y de allí surgió la reforma universitaria, que pedía justamente que la Universidad se abriera a una relación directa con el mundo. Fue la tesis que triunfó. Antes de que siquiera empezara a plantearse este problema ya habían desaparecido los que pensaban que la Universidad era otra cosa. Ahora, luego del golpe militar, se vuelve a lo mismo en Chile. Por ejemplo, en *El Mercurio* se habla de la “alta cultura”, se habla de la “Universidad académica”. O sea, se vuelve en este momento a plantear la cuestión de una universidad que no tiene nada que ver con el compromiso social. Pero cuando la Universidad acepta el reto de su tiempo se objeta que se politiza y cae en el asambleísmo.

IJ: Al regresar de Francia y percibir el contraste entre dos mundos, ¿hay un cambio en la dirección de su pensamiento? Es decir, cuando comienza a desarrollarse un fenómeno de carácter político generalizado dentro de la Universidad, que busca cambiar la orientación de la institución, ¿hay un cambio en su pensamiento? Luego del período en el que usted está reflexionando sobre el método filosófico y sobre cierto aparataje teórico, ¿podría usted describir algún cambio en la dirección del pensamiento?

JR: En términos de dirección del pensamiento, yo diría que no hay un “cambio”. Las ideas las puede poner usted en función de algo concreto.

Las ideas no son algo que se le ha ocurrido a alguien totalmente desvinculado de la situación en que se encuentra. Platón, Aristóteles, Descartes, Hume, Locke, Kant, estaban pensando en función de algo. Y eso es justamente lo que usted detecta cuando viene a Europa. Los hombres están pensando, y el crítico está buscando la relación entre lo que el pensador está diciendo y situaciones muy concretas. Pero eso usted no lo tenía en Chile; la Filosofía estaba como desvinculada. El hombre de las ideas no estaba exigido por las situaciones. Era como un estar de vacaciones, como si la sociedad tampoco requiriera un tipo más dedicado y más elevado de pensamiento con vistas a resolver sus problemas. Es decir, había, y hay todavía, ese problema a propósito del Sur en oposición al Norte. Bueno, hablando a grandes rasgos. En el Norte encuentra usted que el pensamiento está inmediatamente referido a situaciones, a proyectos, a tareas, mientras que en el Sur hay un pensamiento que está como en lo alto, en los cielos. Ese pensamiento no está exigido en términos de las situaciones que hay alrededor. En este momento, las personas que están pensando en Chile son los que están redactando la Constitución, por ejemplo. Ésa es la gente que está exigida. Ellos tienen una cosa bien concreta en vista. Por ejemplo, cuál es la función de las Fuerzas Armadas dentro de la estructura institucional del país, qué pasa con los comunistas, qué pasa con la izquierda. O sea, ellos están exigidos por una situación. Pero esta gente que se dedica a la Filosofía, que se dedica a las grandes ideas en latitudes como las nuestras, ¿está redactando constituciones? ¿está pensando en términos de alternativas culturales? ¿se está planteando en función de la miseria del Sur, el abandono, la eclosión demográfica, la polución, la globalización, la subordinación de todos estos países a una dependencia de los centros tecnológicos del Norte? ¿Están en eso? Parece que no. Uno no tiene esa impresión.

Viniendo a Europa usted se da cuenta de la relación existente entre ideas y situaciones. El pensador está en la vanguardia. Los demás están como diciéndole, "piensa, necesitamos que pienses". Ahora, cuando se traslada al Sur, usted ve varias cosas, como por ejemplo la falta de relación entre la especulación filosófica y lo concreto. También ve el consumo, el bienestar, la situación que hay en el Norte, de una parte, y la miseria que hay en el Sur, de la otra. A partir de esta oposición entre riqueza y miseria, entonces, hay una serie de cosas que se van a plantear, como la distinción a la que me he referido entre el estar requerido y el no estarlo. Hay una relación, ciertamente, entre ambas cosas. Incluso se puede decir que una no es más que un fenómeno de la otra. Pero lo

importante es que uno vuelve allá. No desaloja ni desahucia las ideas. Ni siquiera les da una nueva "orientación"; uno no va a abandonar ese ideario sino que va a cotejar las ideas con ciertas situaciones, y va a preguntarse qué relación hay entre las situaciones que tenemos aquí y tales ideas. Entonces viene el problema de ajustar, de poner al día, de acotar, de ver por dónde hay salida. Por ejemplo, usted conoce a Hegel; por lo tanto, usted puede conocer fácilmente a Marx. Entonces uno se pregunta, ¿qué hay en este marxismo? ¿qué nos trae a nosotros? Al comienzo parecía, al menos para mí, que por allí estaba el camino. Pero después ve usted que el marxismo tiene que ver también con toda esta estructura de Norte-Sur. El marxismo está pensado en el Norte, no en el Sur. De modo que hay todo un problema ahí. Pero esto ya es material de otra conversación. Por lo pronto, usted se orienta en términos de las cosas que están ahí, que usted tiene seguras en las manos. Entonces, las va tomando como instrumentos, con vistas a dar un curso al pensamiento en términos de alternativas reales. Y es así como, por ejemplo, empieza a plantearse el problema de una reforma universitaria. Y todo lo que vino después en los sesenta, y lo que está también aludido en libros míos como El punto de vista de la miseria y Cultura de la servidumbre. En el primero hay algunos criterios en el sentido de señalar que si las ideas no me sirven para resolver los problemas que están allí delante, entonces sencillamente no me sirven. O sea, las ideas que sirvan tienen que ser ideas que hagan imposibles determinadas situaciones como el aherrojamiento, la miseria, el abandono (este no estar ligado de las cosas que es un sentimiento tan propio del intelectual que abre los ojos en dimensiones como las nuestras, como que las cosas no están ligadas, como que es el caos, las vacaciones, la indefinición, la indeterminación, la dispersión. Entonces, o las ideas ligan todo eso, o lo dejan desligado. Y si lo dejan desligado, no me sirven). Es decir, estas ideas tienen que ser ideas también frente a estas situaciones. Y a partir de ellas yo voy a saberlas aquilatar, y evaluar en términos de la manera en que definen tales situaciones. Porque estas ideas me pueden decir, por ejemplo: "¡Pero si esa situación no puede ser sino lo que es!" Ideas que son muy frecuentes y muy de izquierda, y de acuerdo a las cuales uno tendría que conformarse con que las cosas estén en el nivel en que están entre nosotros. Pero allí hay la posibilidad de plantearse críticamente frente a esas ideas. En la medida, entonces, en que se excluye tal estilo de pensar hay un proyecto de superación.

IJ: ¿Podría mencionar los hitos políticos en su trayectoria, desde los tiempos de estudiante hasta el momento en que deja Chile en 1976, que resultan más determinantes desde el punto de vista de su propio desarrollo político, de su propia percepción del fenómeno político y también del país?

JR: En todo el período anterior al sesenta, me planteo frente a lo político de una manera bastante aristocrática, en el sentido de mirar un poco hacia la política de un medio como el nuestro desde los razonamientos de *La república* de Platón. Es decir, considerando que el político es, en estos niveles del manejo democrático del gobierno, el que ha caído en la corrupción; el político es el hombre que tergiversa, el hombre falso, el hombre en quien no se puede confiar, el maquiavélico, el hipócrita, el hombre doble. En resumen, la política vista desde la moral. Entonces la política democrática es vista como algo degenerado. En fin, las ideas de *La república*. En ese sentido hay una separación respecto del político. Se le ve como un ser inferior, un ser que le habla "a las masas". Es decir, toda una visión aristocrática del mundo político, que también el Departamento de Filosofía me da, pero que viene desde antes, porque nuestro liceo ya nos forma así. A pesar de estar yo en un liceo nocturno, que estaba en manos de hombres izquierdistas, estos hombres todavía no entraban a plantear con lucidez esta dimensión de lo político y esta ideología de la moral. Subsiste la jerarquía en términos de la cual hay cosas que quedan de entrada como descalificadas, desprestigiadas, detestables para siempre. Uno no va a descender al plano del político y la política. Nuestras instituciones estaban, y actualmente seguramente también lo están, definidas como para que estos juicios vayan de suyo. Uno podía "bajar" a lo político si uno era un oportunista, si quería hacer plata robando al fisco, engañando, comprando voluntades con un vaso de vino tinto y una empanada. Eso era el político, el demagogo, el tipo que miente descaradamente en la plaza pública. Ésta es la visión del político que nos dan a nosotros, y ésa es la visión que sigue uno teniendo en términos de la manera como el Departamento de Filosofía de los años cincuenta en la Universidad de Chile se define ante la relación entre la Universidad y la sociedad, o entre la Filosofía y la política.

La lectura de *La república* en ese Departamento de Filosofía conduce también a la descalificación de la política. Pero la lectura de Hegel, que por lo demás también puede decirse que comienza en mi caso a fines de los años cincuenta, ya es otra cosa. La dialéctica, por ejemplo. Bueno, Platón había hablado de dialéctica en el *Sofista*, pero a nosotros no se

nos había pasado por la cabeza leer el *Sofista*. Nosotros leíamos el *Gorgias*, el *Protágoras*, pero no el *Sofista*. Pero trasladándose a Hegel, todo se hacía más concreto. Además, se estaban dando ciertas situaciones al término de los cincuenta. Surgía Cuba, surgía el marxismo. Y con el marxismo, la dialéctica, Hegel. Los que conocíamos a Hegel desde antes, teníamos ya los instrumentos suficientes para hacernos cargo de lo que surgía. Lo que faltaba era atender a estos fenómenos. Porque la verdad es que, por lo menos yo, no atendía. Yo estaba preocupado de una formación académica. Pero después de volver de Europa, encontré el requerimiento de situaciones muy concretas. Así, entran inmediatamente la dialéctica, la política, a jugar de una manera totalmente diferente. Por ejemplo, hay algunas páginas al final de mi *Introducción al pensamiento dialéctico*, en donde hago un juicio sobre el político. Hay también otros escritos míos en donde hablo del político poco menos que como un dios, como ese dialéctico del que habla Platón. Es decir, el político es quien, más que nadie, está próximo a ese ideal de hombre que maneja las cosas con un sentido de lo concreto y lo general, con un sentido de la diversidad y de lo uno. Pero en acto, no meramente especulando sobre la hoja de papel.

IJ: ¿Usted ha señalado en otra ocasión que sus experiencias en China y en Checoslovaquia, aunque importantes, no determinan su postura crítica respecto al marxismo de la manera en que sí lo hacen ciertos sucesos políticos chilenos y latinoamericanos. ¿Podría usted señalarlos?

JR: El bloqueo de Cuba fue para mí uno de los golpes más violentos. Lo que se estaba diciendo en términos del marxismo, en términos de la liberación, en términos de un trabajo con vistas a liberar a la clase obrera, a crear nuevas estructuras políticas, a cambiar los criterios de una filosofía social para hacerla más inspirada, más justa, no guardaba relación con todo ese manejo que realizaban un Kennedy, un Kruschev, sin que Cuba tuviera nada que hacer. Era el manejo desde los centros de poder. Había sin embargo muchos argumentos izquierdistas acerca de lo político, de las condiciones, de cuando están o no dadas, del aventurerismo, del soñador, de la dura realidad, de la *realpolitik* y todo lo demás. Bueno, esos argumentos se saben desde siempre. Pero el problema es que cuando usted toma no sólo Cuba sino todo un continente que se está proyectando de una cierta forma, y mediatiza todo eso, entonces surge la pregunta sobre hasta dónde la fórmula maquiavélica es aceptable en los términos en que todo eso se estaba

planteando, como el humanismo y la liberación del hombre. Entonces, surgió la pugna entre los que se dijeron sesudos profesionales de la política y de la revolución (que la estaban haciendo para no sé qué siglo de los que vienen) y gente que, tal vez apasionada, pero también con fundamento, argumentaba en contra de toda esa mediatización.

Lo que ocurrió en Cuba era algo demasiado grueso para tragarlo. Antes había sido Hungría. También el Vigésimo Congreso... Yo había sido testigo de todas estas cosas, pero no me sentía implicado. Estaba la Segunda Guerra Mundial, estaba la cuestión judía, estaba todo lo que había significado el nazismo. Después del 45, sobre todo, con la revelación filmica de lo que había ocurrido. Pero la verdad es que yo no estaba implicado, no estaba moviéndome en términos de eso. Era un testigo atento, pero de ninguna manera un agente en función de esas cosas. También persiguieron a los comunistas en el cuarenta y siete, y los tuvieron fuera de la ley hasta el cincuenta y ocho, cuando Ibáñez derogó la Ley de Defensa de la Democracia. Y todas estas cosas uno las estaba observando. Pero después de esta experiencia en Europa, como le digo, para mí las cosas estaban ya muy cerca. Me sentía muy comprometido con todo esto. Lo que estaba ocurriendo me tocaba de otra manera. Pero, he aquí que uno estaba parado en el mero aire; porque había un gesto de Moscú u otro desde Washington y sencillamente todo se volvía al revés. Entonces vino Checoslovaquia, vino la muerte de Guevara, toda esa situación tan oscura. Esa mediatización sucia que se hizo entonces. Jugaba también la propia situación, más que nada en el sentido de la crítica. Es decir, la crítica no era una ocurrencia que uno tenía sino que verdaderamente era función de la situación en la que uno se encontraba. Resulta que mientras otros estaban haciendo un alegato sobre la base de contradicciones en el plano social en torno a una lucha de clases, por ejemplo, resulta que todo eso estaba levantado, superado, arrumbado y arrinconado por otros conflictos. Por ejemplo, las tecnologías que irrumpen, la bomba atómica. ¿Cómo se iba a hacer cargo Marx de la bomba atómica? Marx no tenía idea de que fuera a existir una bomba atómica. Entonces, había toda una situación nueva en términos de la guerra, la carrera nuclear, en términos de la irrupción tecnológica, la eclosión productiva, la eclosión demográfica. Era en términos de eclosiones que se planteaba el conflicto social y político. Después vino la amenaza de la polución, en la que todavía estamos metidos; la crisis de la energía. Y todo un avance de las tecnologías que es verdaderamente otra cosa. Por ejemplo, la programación. Y sin embargo, los conflictos seguían juzgándose en otro plano.

La lucha de clases se transformaba en una ideología del siglo pasado. ¿Dónde está el proletariado mundial si, por ejemplo, leo ahora que no hay que hablar de proletariado en Europa Occidental, sencillamente? ¿De qué estamos hablando cuando decimos proletariado? No, no se trata de un *mutatis mutandi*: "Lo que dijo Marx lo dijo en estas condiciones, pero todavía..." No, eso no es tan claro. Usted ve un servicio social, una distribución del producto en estos países que es totalmente otra cosa. Ahora, por ejemplo, el conflicto entre Norte y el Sur, ¿ese no es un conflicto de clases! El conflicto lo puede plantear en términos geográficos, ecológicos, raciales, culturales, tecnológicos. Lo puede plantear de mil maneras y desentenderse en absoluto de las categorías sociales de una crítica de corte marxista. Si el marxismo le permite a usted entrar a hacerse cargo de un análisis, de una crítica, de un proyecto, será una cosa muy acotada y que hay que cualificar mucho también. Acomodarla con una serie de otros asuntos. Por ejemplo, ¿Va a llegar o no el petróleo? ¿Nos entregan o no esos MIG? ¿Nos vamos con los americanos? ¿Con los alemanes? ¿Con quién nos vamos? Es otro mundo, otro mundo...

IJ: Sus intereses y demandas respecto a la Filosofía me llevan a preguntarle cómo despertó en usted la vocación filosófica y cómo la entiende?

JR: Si fuera heideggeriano comenzaría con la palabra "vocación". De ella pasaría a "voz" y de la palabra "voz" a la palabra "llamado". Y de acuerdo a las obviedades de la fenomenología, es muy cierto que no puede haber llamado sin alguien que llame y alguien que es llamado. Pero, claro, yo nunca "oí una voz". Mis primeras conmociones filosóficas las experimenté de niño en el terreno de las correspondencias naturales. Las especies y su ambiente, por ejemplo, los apetitos y su consumación y cosas semejantes. Con las categorías también sudaba cuando niño: que el espacio no tenía término, el tiempo ni comienzo ni fin y todo eso. La noción de firmeza (o si prefiere de verdad) también me inspiraba, lo que fue más claro cuando conocí en mis primeros años de liceo el argumento de los escépticos sobre la imposibilidad de conocer. Después, la conmiseración y la justicia social entraron con mucho espacio en el cuadro de lo que podría llamar mis impulsos vocacionales.

HUMBERTO GIANNINI

Nació en San Bernardo en 1927. Realizó sus estudios de Filosofía en el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile, y con posterioridad en la Universidad de Roma bajo la dirección de Enrico Castelli. A partir de los años sesenta, Humberto Giannini desempeña tareas docentes en filosofía medieval, tanto en la Universidad de Chile como la Universidad Católica. Autor de numerosas obras, Giannini concentra su atención en materias de lenguaje y convivencia humana. Sus libros incluyen *Reflexiones acerca de la convivencia humana* (1965); *El mito de la autenticidad* (1968); *Sócrates o el oráculo de Delfos* (1970); *Desde las palabras* (1981), y *La "reflexión" cotidiana* (1987). Luego del golpe militar de 1973, Giannini desarrolla una línea de trabajo orientada a la enseñanza de la Filosofía en la educación secundaria. Productos de esta línea de trabajo son su *Esbozo para una historia de la filosofía* (varias ediciones a partir de 1977), y *Breve historia de la filosofía* (1985). Edita también las revistas *Teoría* y *Escritos de Teoría*, y participa activamente en la Comisión Chilena de Derechos Humanos. Se desempeña actualmente como profesor de Filosofía en la Universidad de Chile.

Entrevista

Realizada en Santiago de Chile, en agosto de 1985. Revisada en agosto de 1985.

IJ: ¿Cómo y cuándo comienza su interés por la Filosofía?

HG: Tengo una vida un poco accidentada en mis estudios. Yo no terminé mis estudios secundarios, puesto que me echaron del colegio por problemas de disciplina. A mí me gustaba leyes cuando niño, pero al salir del colegio me puse a navegar, y durante dos años fui marino. Y allí, no sé, creo que fue la soledad del mar la que hizo surgir en mí un interés por la Filosofía. Yo no tenía una gran afición por la teoría, pero en el mar sentí una inclinación a una idea de la Filosofía que sin embargo era aún muy romántica. Después me reintegré a los estudios, en un liceo nocturno, y allí me transformé en un gran lector de Filosofía.

IJ: Luego de dos años en el mar, ¿regresó al liceo en función de estudiar Filosofía posteriormente en la Universidad, o este interés surgió durante los estudios mismos?

HG: Reingresé con el propósito de continuar en la Universidad, pero

tenía una idea muy vaga de la Filosofía. No sabía en realidad lo que era. De hecho, reingresé al tercer año de humanidades, en el que de acuerdo al viejo sistema no se enseñaba aún Filosofía. Sólo después tuve como profesor de Filosofía a Gonzalo Rojas, a quien considero un hombre extraordinario.

IJ: ¿De modo que su impulso por estudiar Filosofía se da de una manera totalmente individual, esto es, guiada ni por compañeros de estudios ni por un maestro?

HG: Mi contacto con amigos a este nivel era muy reducido. Yo vengo de Playa Ancha, y ése era un mundo muy limitado, muy provinciano en lo que se refiere a la Filosofía. Aunque dicen que de allí viene Gastón Gómez Lasa.

IJ: Volviendo a su experiencia como marino, imagino que usted habrá viajado por todo el mundo.

HG: En la época en que yo lo fui estábamos en guerra con Japón y teníamos mucho miedo de los submarinos. Pero viajábamos por toda Sudamérica, hasta Brasil, pasando hacia el Atlántico por el Canal y también por el Estrecho. Allí pasamos momentos muy difíciles por los temporales, pero también muy bellos. No teníamos miedo de naufragar, pero sí de la presencia submarina. De pronto había alarma, y entonces nos venía el miedo. A mí me encantaba el mar, pero el estilo de camaradería del marino se me hacía muy odioso. Por lo demás yo era muy joven.

IJ: ¿Cuándo ingresó a la Universidad?

HG: Yo ingresé el año '53, cuando ya era ostensiblemente mayor en comparación con los demás estudiantes.

IJ: ¿Y con qué ambiente se encontró en ese momento? ¿Se encontró con un Departamento de Filosofía ya montado?

HG: Sí, ya había un departamento montado, con personalidades bastante fuertes en Filosofía. Yo no seguí a ninguna, pero habían tales personalidades. El departamento en esa época estaba esencialmente preocupado de una filosofía "pura", digamos, que seguía a los grandes maestros de la Filosofía. En esa época conocí a Rivano. Cuando yo ingresé él ya era ayudante y estaba como en tercer año.

IJ: ¿Se interesó usted inmediatamente por algún tema filosófico, o surgió éste luego de un desarrollo más largo?

HG: Me interesé muy rápidamente, yo diría casi naturalmente por el lenguaje. Incluso, la memoria que escribí y que empecé a preparar muy tempranamente era sobre lenguaje y Filosofía. La lógica me interesó mucho también, aunque la encontré muy abstracta. Me interesó más bien como una forma, un momento del lenguaje.

IJ: ¿Y por qué se interesó por el lenguaje?

HG: Eso no lo sé. Pero el lenguaje me interesó como reflexión teológica: la relación como palabra, el mundo como palabra...

IJ: ¿Pero su educación no fue religiosa?

HG: No, en absoluto.

IJ: ¿Cuáles fueron los maestros que usted más recuerda en Filosofía?

HG: En psicología estudié con un psicoanalista muy ortodoxo, Egidio Orellana, con quien me dirigí hacia el lenguaje subterráneo. Pero como maestro, quien influyó mucho sobre mí fue el polaco Bogumil Jasi-nowski, de quien fui también ayudante.

IJ: En cuanto a discípulos, ¿cómo fue su relación con ellos, sobre qué bases se estableció?

HG: Había una cierta camaradería, pero que no se gestaba accidentalmente. Es decir, se daba entre aquellos a quienes nos gustaba mucho la filosofía. La trayectoria posterior demostró que si bien es cierto que a la filosofía se llega por muchas razones, es ese interés por la filosofía lo fundamental. Así ocurrió con Pedro Miras, Armando Cassigoli y otros. Pero éramos muy pocos.

IJ: ¿Qué esperaba usted al seguir una carrera de Filosofía?

HG: Ser profesor de Filosofía y estar ahí, ejerciéndola, enseñándola.

IJ: ¿Hubo algún momento en que la Filosofía pasó a ser más que una profesión para usted?

HG: Yo no entendía muy bien que podría haber otra manera de estudiar Filosofía y al mismo tiempo enseñarla, como Profesor de Estado, pero poco a poco esto fue cambiando. En el ex Pedagógico me hicieron ayudante al tercer año y esto me obligó a entrar en un tema, a trabajar en él, y allí entendí que podía quedarme y estudiar la Filosofía como una profesión de por vida más que como de mera sobrevivencia.

IJ: ¿Le daba la Filosofía la posibilidad de reflexionar sobre temas de interés para usted, que al mismo tiempo le conectaban con una tradición, o era más bien un modo de incorporarse a un estilo de trabajo compartido por otras personas interesadas en la disciplina?

HG: Para mí era más que nada un modo de autorreflexión. Yo creo que ésa era mi vocación. Yo lo sentía así como decía Kierkegaard, a quien había leído antes de entrar a la Universidad, que se consideraba como “un espía al servicio de lo absoluto”. Yo sentía eso como muy afín, puesto que, si estaba invitado a algún lugar en alguna tarde, me daba cuatro vueltas a la manzana antes de entrar porque seguía pensando algo que me tenía vuelto loco, que quería madurar, escribir... Ésa es mi vida, yo creo que ésa es la esencia de mi vocación.

IJ: ¿Su vocación por la Filosofía está entonces muy conectada con su propio desarrollo espiritual antes que con una formación como la que le entregaba el departamento?

HG: Claro, se trata de una manera de ser, una vocación, una problematización.

IJ: ¿Y qué le entregó entonces el Departamento de Filosofía?

HG: No mucho. Alguna herramienta importantísima como la lógica, sí, o el estudio de todas las posibilidades del lenguaje, que me interesaba. También algunos problemas esenciales que he seguido persiguiendo. Pero no mucho más. Por lo demás había ciertas modas que me molestaban mucho. Por ejemplo, estaba la moda de Hartmann, un hombre que no me entusiasmaba mucho y que considero de muy poco vuelo. Pero estaba en todas partes. Existía la teoría de los valores, también un positivismo muy limitado. Pero todo era el resultado de un clima muy poco original. En ese sentido el departamento no me dio mucho. Heidegger me entregó bastante como autor. Y de los profesores del departamento yo diría que primó Jorge Millas, de quien fui estudiante en los ramos de Filosofía Moderna y Teoría del Conocimiento.

IJ: ¿Su relación con él era fundamentalmente en las clases?

HG: Sí, aunque como yo era el mayor de los demás a veces Millas me buscaba para tomarnos una pilsener. Ahí conversábamos sobre algunos problemas del departamento. Pero era muy raro eso, y Millas lo hacía con muy poca gente. En general Millas era un profesor muy distante.

IJ: ¿Y esa distancia la percibía usted como una falta, o la tomaba como

natural en un departamento universitario? ¿Deseaba usted que no hubiese esa distancia?

HG: Claro que sí. La Filosofía es un modo de vivir, un deseo de convivir, y eso no existía en el departamento en absoluto.

IJ: Luego de treinta años de trabajo en Filosofía, ¿se mantiene idéntico el mismo interés y espíritu que le llevó a la disciplina o ha adquirido otro tipo de ribetes?

HG: Ha adquirido otros ribetes. Se han abierto otros problemas. Diría que creo haber madurado estos problemas. Incluso los hallo más difíciles de enfrentar. Antes era más audaz en cuanto a su solución. Veo ahora que son problemas muy agudos, sobre todo aquellos de la sociedad. En cuanto al proceso de reforma, por ejemplo, yo reaccioné en contra. Yo ya era profesor. Había llegado a la Filosofía por un camino muy difícil y lo que había conseguido era como un pequeño capital, un capital que había conquistado muy dolorosamente, para vivir estudiando. Eso lo consideraba como inviolable y me parecía que la reforma atacaba eso. Sólo por el año '69 ó '70 me convencí que estaba en un error. Llegué a convencerme de lo hermosa que era esa forma de Universidad, y cambié. Hasta allí yo era si se quiere un pensador totalmente individualista, pero eso cambió.

IJ: Las páginas suyas en *Desde las palabras* a propósito de la reforma universitaria ¿representan en ese sentido un repudio de las asambleas o un reconocimiento de lo que ahora considera como un error?

HG: Son más bien el recuerdo con nostalgia de esa época. A pesar de ser una época muy conflictiva, tenía toda la belleza de la vida intelectual.

IJ: ¿En qué sentido minaba la reforma el camino que usted había seguido en Filosofía? ¿Consideraba usted que traía una falta de seriedad a los estudios de Filosofía?

HG: No. Se trataba de una reacción que tenía que ver con el costo que para mí habían significado mis estudios. Mis conquistas habían sido difíciles, las de la reforma parecían venir por decreto, sin mérito.

IJ: ¿Cuándo fue usted nombrado profesor?

HG: Fui nombrado profesor de Introducción a la Filosofía en 1962. En 1965 fui nombrado profesor de Filosofía Medieval.

IJ: ¿Cómo eran los concursos?

HG: Se ganaban por antecedentes o por oposición. Yo diría que eran bastante limpios, por lo general, aunque también había un poco de manejo político.

IJ: Pero ¿tiene usted un buen recuerdo de la medida en que los méritos podían llevar a una persona a hacer su lugar en Filosofía?

HG: Claro que sí. De lo contrario se podía llegar a la facultad o al consejo y hacer la denuncia. No se podía simplemente meter a alguien en la Universidad.

IJ: Usted salió en algún momento a cursar estudios de postgrado, ¿no es cierto?

HG: Sí, salí becado por el gobierno italiano a cursar estudios de Filosofía por dos años. Allí trabajé con Enrico Castelli. Me interesó mucho su filosofía. Él era un existencialista heterodoxo, muy original, pero muy individualista. Yo lo seguí, después le traduje un libro. Luego volví a Italia otras tres veces.

IJ: ¿Reconoce usted a Castelli como su maestro?

HG: Sí, pero del espíritu suyo he retrocedido bastante. Él era más o menos, para que usted se haga una idea, un Unamuno italiano. Un energúmeno antirracionalista. Él iba en contra de un racionalismo muy estrecho y en este sentido yo lo seguí. Pero después yo retrocedí, y no estaría con él en eso ahora. Sin embargo, una de las cosas más importantes que me indicó en Filosofía es la búsqueda de la experiencia común. Ése era su tema. Él buscaba en la cotidianeidad el sentido de una experiencia común para comunicar a los hombres.

IJ: Sobre este tema, ¿encuentra usted puntos de contacto con el trabajo de Félix Schwartzmann?

HG: No. Hallo muy bueno el trabajo de Schwartzmann. Creo que es un trabajo que hay que ver y meditar sobre todo respecto a nuestra realidad americana. Pero lo mío no va en esa línea. Schwartzmann más bien está ligado a las expresiones, artísticas, filosóficas y literarias de la vida americana y chilena. En cambio, por mi lado, está la búsqueda del objeto, de las cosas más insignificantes.

IJ: En relación a su trabajo universitario, ¿diría usted que el trabajo que realiza hoy en la Universidad tiene que ver con lo circunstancial o es

más bien el producto de un interés filosófico suyo por la Universidad no sólo como institución sino también como idea?

HG: Para mí pertenecer a la Universidad de Chile es más que algo circunstancial, es algo fatal. Pertenezco a ella y esto implica una responsabilidad. Estoy, con mucha otra gente, peleando por el derecho a tenerla. En Chile es muy importante una universidad estatal. Creo que es muy importante devolver a este país la idea de una universidad estatal.

IJ: Pero usted no ha desarrollado la línea que en algún momento siguieron personas como Félix Martínez Bonati o Jorge Millas, es decir, una reflexión en torno a la Universidad y lo que ella debe ser.

HG: Me parece un aspecto importantísimo de la Filosofía, pero yo no he desarrollado esa línea. Tengo conceptos sueltos, nada más, sobre lo que me parece debe ser la normalidad universitaria. Es una veta que no he desarrollado, pero la he seguido, sobre todo en Jorge Millas, al punto de discutirla en un seminario de Filosofía.

IJ: ¿Si tuviera usted la posibilidad de establecer un nuevo *curriculum* de estudios, sugeriría usted el modelo de seminarios o más bien un sistema de prerrequisitos, con ciertos cursos en diferentes niveles?

HG: En ese sentido sí que he pensado y tendría algo que decir respecto a los estudios de Filosofía en la Universidad. Creo que la manera más adecuada y recomendable de trabajar es el seminario. Me parece que la enseñanza de la Filosofía debe centrarse en el seminario. Así lo hicimos cuando estábamos en la sede norte de la Universidad de Chile. De-formalizamos el estudio de la Filosofía, es decir, entrábamos por cualquier parte. No había ramos obligatorios pero sí seminarios sobre autores a partir de los cuales empezar. Teníamos dos grandes centros, y eso sigue siendo una idea mía: Aristóteles en la antigüedad, con varios seminarios concéntricos, y Kant en la modernidad. Después los profesores se integraban con los seminarios que querían.

IJ: Es decir, ¿usted propone trabajar en las fuentes de la Filosofía, entendiendo como fuentes a autores como Aristóteles y Kant?

HG: Yo diría que sí, más bien por razones de tipo técnico. Aristóteles le da el lenguaje filosófico a Occidente. Si no se conoce el lenguaje de Aristóteles no se puede conocer realmente la Filosofía. Además representa lo que podríamos llamar un realismo filosófico. Kant, por su parte,

da un nuevo sentido al vocabulario aristotélico. De modo que por economía y ganancia de conceptos puros éstos son los autores indicados para hacer un tipo de trabajo común.

IJ: ¿Y usted cree posible hacer esto dentro de la Universidad de Chile?

HG: No sólo posible sino que recomendable. Si yo pudiera hacerlo, lo haría, incluyendo además el llevar la Filosofía hacia la frontera con las ciencias y el arte, de modo que la Filosofía vaya también hacia los lados y no se centre y encierre.

IJ: ¿Cuál sería el papel del trabajo crítico en torno a las fuentes?

HG: Yo no creo que haya suficiente tiempo en la Universidad para trabajar más allá de, por ejemplo, la *Crítica de la razón pura* o la *Metafísica* de Aristóteles. O sea, yo creo que hay que trabajar esencialmente con filósofos. Después pueden mostrarse las interpretaciones. Pero el tiempo es muy limitado en la Universidad para entregar más que una lectura crítica de los textos.

IJ: ¿No cree que eso significa una gran responsabilidad para la persona que dirige el seminario, una ecuanimidad de su parte, y casi un lazo de confianza entre estudiante y profesor?

HG: El seminario debiera crear la atmósfera para que eso surgiera. Yo creo que hasta requiere de una constitución física, es decir una mesa redonda en lugar de una clase tradicional, de modo de evitar toda jerarquía y entregar el mando al texto mismo. Esto tuvimos oportunidad de hacerlo mediante un seminario central sobre Kant, y un seminario satélite sobre Heidegger interpretando a Kant.

IJ: Entre los estudiantes que ha formado en estos últimos años, ¿se encuentran algunos trabajando en temas tradicionales de la Filosofía, otros sobre temas de diversas disciplinas, o una combinación de ambas cosas?

HG: Los que conviven más conmigo son personas que yo gané de la filología para la Filosofía. Por ejemplo Oscar Velásquez, un profesor bastante conocido ahora, que era muy apasionado por la filología. Yo creo que la Filosofía está abierta a la filología, lo mismo que a las ciencias tanto naturales como culturales. Entonces le pedí a Velásquez que participara conmigo en un curso sobre filosofía medieval. Él trabajaba con el Latín, y se fue entusiasmando y ahora está plena y totalmente en Filosofía. Y así ha pasado también con otros alumnos. Algunos de ellos están en la enseñanza media.

IJ: De modo que el trabajo de seminario con estudiantes en torno a un texto filosófico le parece más beneficioso que un *curriculum* preestablecido.

HG: A mí me parece que sí, incluso para salirse del texto. El texto no se refiere necesariamente al pasado, sino que abre una serie de problemas que permiten la comunicación tanto con el alumno como con la continuidad que existe entre pasado y presente.

IJ: ¿No ha sentido usted impotencia respecto a autores cuya filosofía resiste una aplicación a la realidad universitaria o nacional?

HG: A mí me parece que una filosofía que no le hable al tiempo en que uno vive es una filosofía muerta, y en ese caso yo no la estudio. Por ejemplo, a mí me parece más muerto Hartmann que Platón. ¿Y cuál es el indicio? Que yo con Platón puedo volver a Santiago de Chile en cualquier momento, pero no con Hartmann. En ese sentido no siento la impotencia, porque no trato tales autores. Encuentro sin embargo importantísimo a un hombre como Agustín en la medida en que le habla al hombre actual, sus problemas de hombre no causan risa.

IJ: ¿No le parece a usted que hay una discrepancia entre la motivación suya, como también la de otros pensadores por la Filosofía, y la formación que entrega la Universidad? ¿Se puede decir que usted se ha dado su propia formación?

HG: Yo creo que pertenece a los derechos humanos elementales el derecho a conocer al hombre, la altura en que está el hombre histórico. Creo que es muy grave el que la educación nuestra sea tan deficiente. Me pesa haber tenido que aprender el latín ya viejo. Lo poco que sé de griego lo aprendí de viejo, y me costó mucho. Bueno, y aquí puede entrar la idea de vocación, yo no tuve la enseñanza de lenguas cuando estaba en el liceo; apenas tuve francés. Para llegar a la Universidad, desde mi punto de vista, estas deficiencias son muy serias. No sería una pérdida de tiempo el que nuestra educación se preocupara de entregar una humanidad más amplia que la inadecuada formación que nos da para la Universidad. Creo que hay un obstáculo serio allí. Hay una gran discrepancia entre lo que uno ha recibido y lo que uno se exige después cuando entra a la Universidad.

IJ: ¿Y a usted le parece que el filósofo tiene carta de ciudadanía como para declarar cuáles debieran ser los propósitos de la educación?

HG: Yo creo que sí. Yo creo que el filósofo siempre termina preocupán-

dose de la educación, como Platón, porque la educación es una parte central de la vida, de la vida en común.

IJ: ¿Qué criterio utilizaría usted para estudiar la filosofía chilena, si es que piensa que hay allí un tema por estudiarse?

HG: Hay una filosofía internacional, así como hay funcionarios internacionales. Nosotros tenemos un caso extraordinario, un filósofo muy prestigioso que es Roberto Torretti. Pero yo no lo incluiría en un estudio de la filosofía chilena. Porque su objetivo es más internacional. Es decir, un Torretti puede darse en cualquier parte del universo. Se comprende que hay una parte que es chilena, pero creo que un criterio puede ser el horizonte desde el cual se piensa, que esté mostrado en el trabajo del autor. Por ejemplo, si yo estoy pensando a Platón y muestro que lo estoy pensando desde el horizonte geográfico y cultural de Chile. Yo no sé si hay algún filósofo que muestre todo lo que implica para él y su cultura cuando trata de algún autor. Tal vez Schwartzmann. Quizás Rivano cuando estudia a Hegel y Marx. Es decir, él está estudiándolos, pero desde aquí. Schwartzmann tiene un tema, que trata filosóficamente y que interesa universalmente a los pensadores, y que está pensado desde Chile, desde éste horizonte de cultura. Yo creo que ése sería el criterio, que lo que se dice refleje la cultura desde la que cual se está pensando.

IJ: ¿Le parece a usted entonces importante que se estudie a los pensadores chilenos? Porque de acuerdo a este criterio es probablemente muy poco lo que se va a encontrar.

HG: Yo creo que en una unidad de vida como es Chile se da necesariamente el pensamiento, y también el pensamiento declaradamente filosófico. Durante mucho tiempo los griegos pensaron sobre Homero y a través de Homero surgieron mil cosas. Yo creo que en Chile, en Filosofía, debiera ser obligatorio un ramo de estética dadas las condiciones actuales de Chile, en donde gran parte de la vida espiritual se expresa a través de la poesía. Se dice que en cada chileno hay un poeta. Es muy posible que en algún determinado momento no haya un filósofo interesante, pero lo que siempre hay es una poética y una literatura que merece y permite ser pensada filosóficamente.

IJ: ¿Podría usted resumir su trabajo filosófico y sugerir cuáles son las nuevas direcciones que está tomando?

HG: Yo le decía antes que el lenguaje era para mí como un centro, pero ése es un centro formal. Si yo tuviera que resumir lo que he pensado

diría que siempre he pensado lo mismo, que en cierto sentido he dado vueltas, como en un círculo, y todo ha girado en torno a la convivencia humana. Ése es mi tema. Lo he trabajado esencialmente a través del lenguaje. Ahora, en estos últimos años, lo estoy trabajando a través de los actos cotidianos. La cotidianeidad como muestra de fractura y exaltación de esa convivencia. En eso estoy. Ahora preparo un trabajo que se llama *Arqueología de lo cotidiano*² que se refiere al círculo de la vida cotidiana. Como el círculo de la semana, que vuelve sobre sí misma. Sobre esto trabajo con vistas a sacar un libro sobre la vida común. También estoy trabajando en un libro de ética, como respuesta a un trabajo del cura [Bruno] Rychlowski, que considero muy poco recomendable. Con un amigo, que fue alumno mío, nos comprometimos a trabajar en una ética, que tendrá elementos históricos, pero también contemporáneos, y en Chile, como respuesta a ese texto³.

IJ: ¿Diría usted entonces que su trabajo filosófico en este sentido no se ha visto tal vez afectado, pero sí influido por una situación educacional específica?

HG: Claro que sí, se ha visto influido por esta situación. Si yo tuviera que decir cuál es el daño que le hace al pensamiento una dictadura, yo diría que en general hace mucho daño. Pero en ciertos niveles, cuando la persona quiere decididamente liberarse de esta opresión, la dictadura puede incluso obligar a pensar. Yo creo que en Chile ha ocurrido esto, con la salida de la Filosofía de las universidades, muchos se han visto obligados a entrar en otras disciplinas, aunque sea para entenderlas en su conjunto. Hay ahora una filosofía joven, muy aguerrida, muy valiente, que al mismo tiempo es ciudadana de otras ciencias. Y yo creo que eso es bueno.

IJ: ¿Ve usted una diferencia muy grande entre su generación y la actual?

HG: Claro que sí. Para usar una expresión suya, mi generación era la profesionalista. Buscaba la Filosofía por la Filosofía. Y eso nos hacía evitar la reforma, por ejemplo. La Filosofía era eso para mí, no quería

² Este trabajo se publicó con el título: *La Reflexión Cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Editorial Universitaria, 1992. La misma obra fue traducida al francés por Sophie Seban y Alejandro Madrid, y publicada, con prólogo de Paul Ricoeur, por Editions Alinea, en 1992.

³ Publicado con el título de: *La Experiencia Moral (Ética-Metafísica)*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1992.

salir. Pero este mundo tremendo ha obligado físicamente a los filósofos a salir de su guarida, a la intemperie, a trabajar con los hombres, a sentir sus problemas. Y creo que eso es extraordinariamente bueno.

IJ: En el caso de Jorge Millas, se podría decir que la parte positiva de la dictadura ha sido sacarle de su profesionalismo. ¿Cree usted en este sentido que Millas es un símbolo para una nueva generación, o más bien el triste testimonio de un derrumbe luego de su renuncia a la Universidad?

HG: Millas se vio obligado a salir. Millas era un hombre dedicado, entre otras cosas a Hartmann, y entendía la Filosofía como un quehacer diario, penoso, aislado y resulta que al ser sacado de la Universidad Millas empezó, yo soy testimonio de eso, a convivir con mil cosas que jamás hubiera querido antes. Millas habló en el teatro Caupolicán ante diez mil personas en una concentración pública, escribió un tratado sobre los derechos humanos, escribió contra el liberalismo económico. O sea, Millas se vio obligado en el sentido en que se encontró ante los temas y dijo no, hay que solucionar estos problemas, porque son problemas de la vida. Y los enfrentó. Yo pensaría que sus últimos años fueron ricos. Salió también de Macul, donde estábamos todos encerrados en la Filosofía. Salió y conoció otros aspectos de la vida.

IJ: Sin embargo, esto no pareció darle mayor sustento. Por el contrario, muchos han señalado la gran tristeza de sus últimos años.

HG: Claro, pero una cosa no quita la otra. Estaba triste por haber tenido que salir de esa manera de la Universidad; triste por tener que hacer clases particulares. Se comprende que todo eso implica tristeza. Pero si uno se pone como un Dios, más allá de la vida, ve que Millas hizo muchas cosas que jamás habría hecho si hubiese seguido en la Universidad. Jamás lo habría hecho si lo hubieran dejado tranquilo. Millas incluso no veía las dificultades del régimen antes del '76.

IJ: ¿Ve usted alguna indicación que Millas haya dejado una huella, o piensa que la generación joven se ha formado al calor de las circunstancias de la dictadura?

HG: Yo creo que Millas no ha dejado mucha huella, que a pesar de todo siguió siendo un ser solitario. Bueno, ya hemos hablado de cómo en Chile la Filosofía muere con quien la piensa. No hay discipulado. Es un poco la selva intelectual en ese sentido. Se dan las cosas pero mueren con los autores y no se transmiten con la belleza de una verdadera comunidad intelectual. Eso no pasa en Chile.

IJ: Dadas estas circunstancias, ¿qué piensa usted ocurrirá con la Filosofía en los próximos años? ¿Pasa el trabajo filosófico por la transformación política e institucional?

HG: Claro que sí. Yo creo que va a ser de tal riqueza lo que va ocurrir en el orden del pensamiento que es preciso estar preparado para recibirlo bien. Por ejemplo, el trabajo de mucha gente que se ha hecho fuera de la Universidad y también fuera de Chile. Hay mucha experiencia acumulada por esa gente. Y también será importante recoger nuestra propia experiencia, es decir, entenderla filosóficamente, y recogerla para entregarla a otras generaciones. Lo primero que debe ocurrir es la relación profesor-alumno, y después la relación autor-lector, que es la otra que no hay en Chile.

IJ: ¿Cree usted que sobre la base de esta relación profesor-alumno se puede lograr un sentido de continuidad entre las nuevas generaciones y el trabajo filosófico previo en Chile?

HG: Se puede lograr puesto que la relación profesor-alumno crea de alguna manera una relación de escuela. Se crea un ambiente propicio para transmitir el trabajo del maestro. Yo creo que esa relación tiene que intensificarse solamente cuando se den las condiciones, puesto que en la Universidad actual no puede existir esa relación.

IJ: Usted es un representante solitario de una generación profesional en Filosofía. ¿Cómo ha podido realizar su trabajo en el ambiente actual?

HG: Mal. La Filosofía es esencialmente diálogo, y sólo en el mundo moderno se hizo solitaria. Si la Filosofía es eso, diálogo, entonces se ha dado en Chile una situación totalmente anómala. Ha sido muy difícil. Yo he tenido amistades filosóficas fundamentalmente fuera de la Universidad.

GASTÓN GÓMEZ LASA

Gastón Gómez Lasa nació en Valparaíso en 1926. Realizó sus estudios de Filosofía en el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile, continuándolos a nivel de postgrado en Francia y Alemania. Desde los años cincuenta desempeña cargos docentes en filosofía antigua, latín y griego. Autor de numerosos estudios platónicos, la mayor parte de su obra se publica en los años setenta, luego de su exoneración de la Universidad de Chile y su traslado a la Universidad Austral. Entre sus obras principales se encuentran *Platón: el periplo dialógico* (1978); *Platón: aporías dialógicas* (1978); *Platón: primera agonía* (1979); *La institución del diálogo filosófico* (1980) y *El expediente de Sócrates* (1980). Es también autor de una edición bilingüe de *La república* de Platón (1983), y de dos importantes obras inéditas *El periplo de la metafísica* y *El diálogo de los dióscuros*, ambos de 1989. El trabajo de Gómez Lasa versa fundamentalmente sobre la obra platónica, pero para extrapolar de ella las posibilidades y límites del diálogo filosófico. También a través de la obra platónica, Gómez Lasa se ha referido a temas de filosofía política, sobre todo a partir de *Gorgias* del autor griego. Tanto en su edición de la *Carta séptima* como en su análisis del fenómeno del poder, Gómez Lasa se perfila como un pensador que parte de los clásicos para referirse a temas de relevancia contemporánea. Actualmente se desempeña como profesor titular de Filosofía Antigua en la Universidad Austral y como profesor visitante en la Universidad Católica.

Entrevista

Realizada en Santiago de Chile en agosto de 1985. Revisada en agosto de 1986.

IJ: ¿Podría referirse a los inicios de su interés por la Filosofía?

GGL: Recuerdo con extraña luminosidad los comienzos de 1942, cuando iniciaba un largo verano de estudios puesto que debía prepararme para dar un examen en marzo. Como sabes, en diciembre dábamos los exámenes y en marzo teníamos que repetirlos si nos iba mal. Así me pasó en un curso de literatura española. Me sacó mal un profesor que después fue uno de mis más fervientes partidarios en las luchas universitarias. Este profesor después terminó siendo profesor de cursos generales de Filosofía en la Universidad de Valparaíso y fuimos muy

buenos amigos por muchos años. Éste fue el único señor que me ha “rajado” en un curso en toda mi vida. Esto fue en el año ‘42, cuando yo cumplía los 17 años y cuando me preparaba para entrar al último año de los seis de educación media. Durante ese largo verano del ‘42 vendí una hermosa bicicleta que me había regalado un pariente, y con la cual me trasladaba a mi liceo Amunátegui de la Avenida Portales en Santiago. Con el importe me compré mi primer libro de Filosofía. ¿Qué crees tú que me compré? Nada menos que la *Historia de la Filosofía* de Emile Brehier, que fue para mí una herramienta de trabajo todo el último año de educación media. Me aprendí ese texto absolutamente de memoria. Más tarde tuve que modificar mi relación con esa historia, y con don Emile Brehier, a quien conocí en París muchos años después.

IJ: ¿Por qué le resultó tan importante el libro de Brehier?

GGL: Lo más valioso para mí tenía que ver con la parte de Filosofía antigua. Lo que más me impresionó era el dominio de Brehier de la Filosofía griega y latina, y la gran exhibición que hacía de conocimientos directos de textos, de fuentes. Su historia de la Filosofía comenzaba con Tales de Mileto y terminaba con Husserl, en la fenomenología. Pero esta anécdota de la compra de un libro de Filosofía no responde a la pregunta de cómo, cuándo y por qué me dirigí hacia los estudios de Filosofía. Porque yo lo elegí de una u otra manera, tal vez a oscuras, a tientas, con muchas vacilaciones, entre otras cosas porque los libros eran muy caros y yo tenía que dar con aquel libro, y ahí está la gran respuesta, que más pudiera satisfacer mis *inquietudes*. Yo estudié en una época de liceos enciclopedistas, es decir, cuando estudiábamos todo, de una manera muy envolvente, muy amplia. Los profesores de Filosofía que teníamos eran hombres muy poco letrados, que generalmente pasaban manuales de Filosofía traídos quién sabe de dónde. Eran liceos laicos, muy abiertos, donde felizmente no se sentía la presencia de ninguna ideología, corriente o escuela. El buen profesor solamente tenía que encontrar algún manual que le inspirara cierta solvencia y crédito como texto de estudio y sencillamente lo llevaba a la sala de clases y nos vaciaba en una secuencia casi delirante todos los grandes temas de la Filosofía desde Tales hasta la filosofía contemporánea de esa época, que era Bergson, Husserl —Heidegger todavía no se conocía, ni menos Zurbiri— y Ortega. También, algunos escritores ingleses que estaban saliendo a la palestra, como Bertrand Russell. La historia de la Filosofía de Brehier tiene el mérito de situar el problema en una dimensión

estrictamente personal, muy concreta, que forma parte de mi historia. Con la historia de Brehier hice mi primera elección.

IJ: ¿Su elección de un libro de filosofía indica un interés ya definido por la disciplina?

GGL: En realidad, cuando terminé mi educación media yo entré a estudiar medicina y después que me frustré en el intento pasé a estudiar derecho. Esto fue en 1944. ¿Por qué medicina? Porque los profesores que me lo recomendaron habían descubierto en mí, según su diagnóstico, una vocación por la investigación. Eso ya de alguna manera introducía cierta coherencia entre la elección que yo había hecho del libro de filosofía y esta capacidad o potencialidad que mis profesores descubrían en mí para recomendar a las autoridades que me permitieran ingresar a la Facultad de Medicina. Allí, cuando los profesores me preguntaron por qué quería estudiar medicina, yo contesté: “por lo que sé, ésta es la única facultad dónde uno puede hacer investigaciones sobre el ser humano”. Me respondieron que esto era posible, pero que también había otras facultades donde se podía hacer tal investigación, por ejemplo en derecho, donde podía investigar el problema de la justicia, el derecho, las leyes, etc. Entonces pasé de medicina a derecho. Y en derecho me volví a encontrar con las fuentes, las mismas que había manejado Brehier en su historia de la Filosofía. Me encontré con el derecho romano, con los orígenes de las instituciones políticas de Occidente, y volví otra vez a manejar libros en donde los especialistas no me parecían muy confiables porque entendía que estaban repitiendo saberes de los cuales no podían dar un testimonio serio. En esa misma época, como lo hace cualquier hombre con esas inquietudes mínimas de adolescente, leía a los clásicos griegos, romanos, españoles, ingleses, franceses, alemanes. Porque clásicos hay en todas partes y en todas las épocas. Yo sentía una tremenda presión, porque quería un punto de partida. Quería dar una respuesta al por qué del por qué. Por qué pensamos como pensamos...

IJ: ¿Su interés por la Filosofía, entonces, tiene que ver con esta búsqueda de un “punto de partida”?

GGL: A partir de esa inquietud sin dirección, amplia, visceralmente apremiante, como lo es la inquietud que por primera vez hace temblar al adolescente, no cabe duda que al abrir un libro y encontrarme, a los 17 años, con que un hombre con cierta autoridad y poder de convicción

me hacía ver que la palabra punto de partida, principio, era la primera pregunta que se podía establecer para fijar el hito en que comienza la Filosofía como disciplina autónoma, eso fue para mí como un despertar. Encontré en Brehier una respuesta que yo ignoraba y que sin embargo se había dado 25 siglos antes. O sea, la búsqueda del principio, o principios, puntos de partida, o como dicen ahora otros más solemnes, los fundamentos, aquello a partir de lo cual se piensa, se conoce o se hacen las cosas. Esto bien puede ser el punto que separa la inquietud filosófica de cualquiera otra. Para un hombre carente de formación e información especializada como un adolescente de 17 años, el comenzar a hablar de los primeros principios, de los primeros puntos de partida aplicables a todo orden de cosas, era de alguna u otra manera el comienzo de un largo y aterrador viaje hacia lo desconocido. Estos primeros puntos de partida tenían que ser absolutos. O sea, aquellos que le dan sentido a cualquier pregunta, y más allá de los cuales todo deja de tener sentido. Más allá o más acá, no importa. Por eso digo que son absolutos; es decir, que no dependen de ninguna otra instancia. O tú partes de ellos o no partes de nada. Y si no partes de nada no tienes un sostén para nada. Y si no tienes un sostén para nada no tienes un fundamento para nada, etc. Luego, estás donde mismo. Todo esto era, de alguna manera, una herramienta para ordenar la inquietud del adolescente. Era mi gran herramienta.

IJ: Pareciera que usted buscaba en la filosofía respuesta a inquietudes muy vitales.

GGL: Sí, aunque como era natural todas mis otras experiencias no podían ser intelectualizadas, ni tenían por qué ser encontradas en los textos: la experiencia erótica, la amistad, el enriquecimiento emocional que comienza a desentrañarse en uno cuando empieza a levantar una pequeña silueta de adolescente, cuando ya los padres pasan a ser otra cosa, los hermanos pasan a tener otros rostros, las relaciones con los amigos comienzan a ser otras, las relaciones con las niñas pasan a ser relaciones de hombre a mujer, aparece Eros, aparece Afrodita, aparecen las Musas, aparecen las angustias amorosas, las tensiones, las depresiones, el pequeño ego que nos sostiene, el ego de nuestra afirmación frente a todo, y sumado a todo eso la angustia de buscar una suerte de identidad. Debo reconocer que me traía cierta seguridad y confianza el pensar que la pregunta por el principio, por el punto de partida absoluto era la pregunta que a mí me definía en cuanto a inquietud. No había ninguna otra respuesta, por muy certera, precisa, exacta que pudiera ser.

Si no me remitía al punto de partida yo le restaba importancia, puesto que no podía colmar mi inquietud. A lo más, podía darme una satisfacción muy parcial, aunque con toda otra clase de dividendos: hacerme un hombre culto, un hombre seguro. Pero a condición de no salirme del ámbito en que esas preguntas, esas respuestas tienen sentido.

IJ: ¿En qué medida el trabajo de Brehier le proporcionaba una respuesta?

GGL: Hojeando todo los libros de metafísica de la época, que eran todos muy malos, sólo me quedaba como definición, como gran muleta para sostener la rotundidad de esta pregunta sobre los puntos de partida absolutos, el trabajo de Brehier sobre las primeras respuestas que hubo a este problema de parte de las escuelas Milesias, Pitagóricas, Eleáticas, etc. Y así me fui iniciando en los orígenes de la filosofía griega que, claro, son también los orígenes de la Filosofía. No se trata que yo diga que soy un especialista de filosofía griega, lo que pasa es que quien comienza por ser un especialista en filosofía griega lo es de inmediato como especialista de la Filosofía a secas. La Filosofía así nació, con toda su riqueza, y sus desviaciones, y sus ofuscaciones, y sus digresiones. Pero no cabe duda de que ése es el comienzo de la Filosofía. Éste es un punto de vista que yo he defendido por obvio, por incontrastable, hasta este momento.

IJ: ¿De modo que su propio punto de partida en Filosofía se sitúa en esta época de la adolescencia?

GGL: Sí, puedo ubicar mi trabajo filosófico a través de estas fórmulas tan simples como las que experimenté a los 17 años. Y a eso debes agregar toda la pasión del adolescente, esa pasión que te lleva a las posiciones extremas, a la honestidad extrema, a la sinceridad extrema, a lo que yo llamo en uno de mis escritos “no ceder jamás a la trampa”. Eso que se dice con tanta rotundidad, con tanta fuerza, con tanta vehemencia grandiosa en esa época de no querer dejarnos entrapar jamás, ni hacer trampas a los demás. Sentía entonces una pasión, un permanente desasosiego, una inquietud permanente que sólo podía reposar si encontraba aquello de donde o a partir de lo cual todas las cosas, incluyéndome yo, tienen no solamente realidad, sino también sentido. Ésa es la inquietud del adolescente, tal como yo la fragué a mis 16 ó 17 años. Y era natural, con el temperamento apasionado que tenía, que no encontrara ninguna disciplina especializada que en ese momento hubiese podido ofrecérseme como la gran solución. Por eso te hice antes una alusión a mi cambio vertiginoso de carrera.

IJ: ¿En qué momento comenzó a hacer estudios más avanzados en Filosofía?

GGL: Solamente cuando se me aseguró que en el Instituto Pedagógico podría trabajar en un programa de estudios conducentes al doctorado, sin ningún tipo de mediación profesionalizante o pedagógica. Salí entonces de derecho y fui a hablar con el que era decano del Pedagógico, don Juan Gómez Millas. El me dijo, “usted se va a quedar conmigo y yo le voy a ayudar a que organice un programa y se pueda recibir en las disciplinas que le interesen con grados absolutamente académicos”. Y a partir de ese momento, en 1945, la Universidad de Chile decretó la creación de los grados académicos para el estudio de ciertas disciplinas. Las tres materias que a mí me interesaban eran la Filosofía, la Historia y las Lenguas Clásicas. Y entonces inicié por tercera vez los estudios, pero esta vez con una gran ventaja: en ese momento llegaban a Chile cinco grandes profesores que venían emigrados de una Europa totalmente en escombros. Yo tuve el privilegio estadísticamente inverosímil de disponer de estos profesores para mi uso exclusivo durante cinco años. Porque en esa época yo era prácticamente el único alumno. Tuve a Maurice Verlain en literatura y filosofía griega, que enseñaba en el Instituto Chileno de Cultura y que había sido profesor en La Sorbonne. Tuve a Emilio Goldschmit como profesor de griego puro, para poder leer los diálogos platónicos que a mí me interesaban mayormente. Tuve también a Ferrater Mora en filosofía y metafísica moderna y contemporánea. Tuve a Marcelo Neuschlosz, un epistemólogo que venía huyendo de Rumania y Alemania, y a don Bogumil Jasnowski, que venía huyendo de Polonia. Con estos cinco profesores yo armé mi programa de estudios, más algunos profesores autóctonos que eran hombres valiosos, serios, pero acaso frenados por la tradición nuestra, medio escolares, demasiado convencionales. Con todos estos hombres traté de darle un contenido a esta inquietud casi visceral de parte mía. Eso duró del año '45 al año '50.

IJ: ¿Cómo y cuándo comenzó su labor de profesor en la Universidad de Chile?

GGL: En agosto de 1950, es decir hace 36 años, me embarqué hacia la Ecole Normal Supérieur de París con una beca que me dio la propia Universidad de Chile por ser el mejor alumno egresado en ese año: tenía un promedio de 6,9. Juan Gómez Millas terció allí y me arreglaron una beca de tres años: dos años en la Ecole Normal y un año en la

Universidad de München, en donde conocíamos a unos profesores alemanes muy abiertos y muy dispuestos a entrar en relaciones con nosotros. De regreso aquí se interesaron por mí. Había publicado muy pocas cosas (en verdad no me había interesado publicar) pero en la Universidad había gente con interés de saber qué pasaba con este muchacho tan extraño que parecía dedicarse con tanta exclusividad a sus estudios, que hasta se había olvidado de la parte profesional. Yo tenía 27 años y no tenía realmente dónde caerme muerto. Mis antiguos profesores se ocuparon de que comenzara a vincularme a la Universidad. Me nombraron profesor. Luego postulé a la cátedra de Filosofía Antigua, que gané pero que no me bastaba económicamente, sobre todo cuando me enamoré de Celina y pretendía casarme. Decidí entonces postular a la cátedra de griego y latín, cuyas materias sabía más o menos bien. Felizmente la gané. En esa época las universidades eran extraordinariamente abiertas: yo no pertenecía a ninguna corriente, partido o ideología. Los concursos eran muy abiertos, muy públicos. Opté a ellos y los gané. Ya el año '57 era catedrático en filosofía y en griego. Conservé estas cátedras hasta 1974, cuando un montón de eunucos con armas en la mano me dijeron que estaba de más en la Universidad, que tenía que irme para dejarle el sitio a otros hombres que iban a salvar la Universidad y a darle el gran pie que se merecía. Ya sabemos qué pie es y hasta qué punto todo eso se fue al carajo, para decirlo generosamente. Pero eso es tema aparte.

IJ: Si me lo permite, quisiera preguntarle más al respecto. ¿Cuál es su actual situación universitaria?

GGL: Después de la gran crisis de todo orden que estamos viviendo he vuelto a retomar contacto con las personas que están a la cabeza de un proyecto de crear una universidad particular. He vuelto a retomar el contacto puesto que las personas más involucradas han tratado de convencerme que el proyecto es practicable y que sólo la lentitud de las autoridades en el manejo de la ley a nivel ministerial le ha impreso un ritmo desalentador. El estatuto que preparé ha sido considerado valioso por las autoridades, y acaso eso sea el mejor paso a favor del proyecto. Tuve una conversación sobre la primera etapa del proyecto hace tres días y he salido relativamente conforme, aunque siempre guardando una actitud de serena lucidez frente a una tarea tan complicada, tan llena de variables que se me escapan. Tendré, de hecho, que aguardar el que ellos den algunos pasos más concretos. Por de pronto tengo un año sabático que se termina en marzo de 1987. A cambio de este sabático

me comprometí a quedarme con la Universidad Austral hasta 1988. Esto significa alguna estabilidad para mí.

IJ: ¿Ve usted alguna posibilidad de cambio en el sistema universitario?

GGL: De momento las condiciones son bien duras. El sistema universitario esta muy sacudido por demasiados factores de muy difícil traducción al quehacer universitario. La Universidad no puede salirse del macrosistema que es la sociedad en donde ella supone poder desarrollar con cierta independencia sus labores propias. En un país pequeño como el nuestro, con tan precarias instituciones y tradiciones, cualquier factor de tipo social de cierta intensidad puede arrastrar a todas las instituciones particulares que hayan surgido dentro de este contexto social. Los países grandes como los de Europa, o Estados Unidos, pueden obviamente sortear esta presión social dentro de ciertos límites, que tienen que ver con la propia supervivencia del sistema universitario. Podrán allí haber reajustes de presupuestos, programas, planes, reubicación de objetivos, pero el sistema universitario sigue operando. Entre nosotros eso es muy difícil por las condiciones muy especiales en que se ha desarrollado nuestra vida social desde hace unos cuarenta años a esta parte. Aquí todos nos hemos visto envueltos, querámoslo o no, en este proceso. Las instituciones de las que formamos parte no pueden ser elementos marginales o irrelevantes. La Universidad es siempre un sistema de intereses superiores, pero un sistema al fin al cabo es vulnerable al juego de otros intereses como la política, la conquista del poder y del gobierno, la voluntad de legislar, de hacer leyes, de redistribuir los ingresos, de producir bienes, políticas para su fomento, su ahorro, proyectos de seguridad social y nacional. Todo eso crea un tejido complicadísimo. Nosotros los universitarios tenemos que actuar con una lucidez mayor a la de otros momentos de turbulencia universitaria que me ha tocado vivir, como en Argentina, España, Francia y Alemania después de la segunda guerra mundial. Creo que la lucidez que algunos pocos de nosotros hemos conseguido sobre estas materias es casi óptima.

IJ: ¿Cómo ve su trabajo de filosofía en este contexto universitario?

GGL: No puedo desarticular el trabajo que estoy haciendo, ya sea estrictamente universitario, de política universitaria, o de creatividad personal. No los puedo separar el uno del otro. Como que de alguna manera son dos planos del mismo individuo que soy, y solamente alguien desde afuera podría operar sobre mí con ese llamado espíritu

de objetividad, o espíritu científico y con frío bisturí escindir estos dos ámbitos y decir, Gómez Lasa es una cosa en cuanto a la Universidad, y a la vida profesional, y otra cosa en cuanto a su obra creativa. Pero lamentablemente ese bisturí alguien lo podrá manejar sólo cuando yo ya me haya apagado definitivamente. Lo único que sé es que lo uno está en lo otro de una manera intrínsecamente imbricada. Creo que cuanto más avanzo en mí reflexión, que por lo demás se desarrolla en planos expresivos distintos, el de la prosa filosófica y el de la prosa poética en el sentido más amplio de la palabra, y mí acción y pensamiento sobre lo que es la vida universitaria, más claro me queda que éstos son como planos de una misma persona que soy yo.

IJ: A su juicio, ¿cuáles son los elementos permanentes que constituyen una vocación filosófica?

GGL: Lo que he tratado de explicar respecto a la vocación filosófica remitiéndome a una experiencia tan singular como la mía, conlleva de inmediato la reflexión siguiente: creo que la inmensa mayoría de los hombres, en el momento en que se levantan por encima de las compulsiones de la sobrevivencia, de la autoafirmación primaria de sus individualidades, todos o al menos la inmensa mayoría, tienen vocación filosófica. Yo entiendo que esto es una afirmación muy aventurada y comprometedor, pero la verdad es que así lo he pensado siempre, desde que por primera vez, a los 17 años, comencé a entrar con un poco más de seriedad a la literatura filosófica. Todos hacemos Filosofía. Te repito, todos lo que por A, B, C o D motivos hemos podido alcanzar una evolución más allá de la fuerza de nuestros impulsos e instintos de supervivencia. Y acaso, si yo tratara de situarme desde otra perspectiva para apuntar siempre a lo mismo pudiera tal vez ilustrar mejor este concepto que tengo acerca de la vocación filosófica, que más que vocación yo diría obligación filosófica. Quiero sacarle a la palabra vocación todo el elemento suprahumano que pudiera retener para situar la Filosofía dentro de lo que pudiéramos entender por una necesidad natural, de cada uno de nosotros, tan natural como la de beber, comer, degustar u oler. Prefiero quedarme más junto a los griegos en este sentido que a toda esta tradición psicologista y espiritualista de los tiempos modernos y contemporáneos.

IJ: ¿En qué sentido es la vocación filosófica una necesidad de rasgos tan apremiantes?

GGL: Pienso que la vocación filosófica es una necesidad filosófica, y es

una necesidad filosófica desde el momento en que nos abrimos a todo, incluyéndonos a nosotros mismos, porque lo que somos constituye parte de un mundo superior. Siempre, naturalmente, hay una expansión, una apertura, un trascender —usando trascender en el sentido más clásico de la palabra, porque todos estos términos han sido muy deformados por sus usos sucesivos— trascender en el sentido de salir hacia, pero sin necesidad de trasladarnos para ese efecto. Esto es, estar en las cosas, pero sin embargo estar más allá de ellas. Trascender las cosas y trascendernos a nosotros mismos, pero estando en nosotros mismos. Estos términos deben entenderse despojados de cualquier connotación místico-teológica. Son términos demasiado importantes como para entregarlos generosamente a otras disciplinas para las cuales el cultivo del rigor conceptual no es tan necesario como para nosotros. Por eso digo que la Filosofía, o la vocación filosófica, es una necesidad natural desde el momento en que, por obra de nuestra evolución individual, estamos en condiciones de abrimos, de salimos y de trascendernos. Es una necesidad de nuestro propio desarrollo, una necesidad que nadie puede detener. Porque al igual que con el crecimiento de una flor, podemos destruirla, decapitarla, pero no detenerla en su crecimiento, desarrollo y expansión. Sin embargo, alguien puede convertirnos en animales indefinidamente. Algún sistema de alta pedagogía puede crearnos condiciones tales que nos impidan trascendernos, desarrollarnos, y nos mantengan aferrados a la supervivencia por la vía de la incitación de nuestros impulsos más primarios. Ha sucedido, puede suceder, y eso es una inminencia o riesgo que está siempre presente.

IJ: Si todos los hombres son en este sentido filósofos, ¿en dónde ubica usted al especialista en filosofía?

GGL: Cuando digo que el hombre es necesariamente filósofo es obvio que estoy apuntando a una etapa del desarrollo del animal hombre en donde éste está obligado, por necesidad natural, a ser filósofo. Y por eso digo que todos los hombres somos filósofos. Lo que pasa es que no somos filósofos al modo convencional, vale decir, no tenemos que pertenecer a escuela o corriente filosófica alguna. No tenemos por qué poseer una formación filosófica. Eso es más bien cultura filosófica. Algunos tendrán mucha, mientras que otros no tendrán ninguna, tal vez la mayoría. Y gracias a esos que no tienen ninguna formación filosófica es que hay o no hay Filosofía. A veces, aquellos a quienes consideramos como obligados a hacerla o tenerla son precisamente los que más se empeñan en que la Filosofía desaparezca o no exista. De modo que hay

aquí un juego muy sutil de participación en lo que a la vida misma de la Filosofía se refiere. Puede haber muchas facultades de Filosofía, pero puede que no se haga ninguna filosofía y que simplemente se esté haciendo un balance de los pensado por otros, o de lo pensado a lo largo de una escuela filosófica. Pero eso no es Filosofía, eso es cultura filosófica o historia de la Filosofía. Y ahí podrán estar en cenáculos de eruditos detenidos por siglos de siglos, como ha pasado lamentablemente con mucha filosofía clásica. Cada filósofo, cada corriente filosófica tiene en este momento un panteón donde se le atesora, estudia, guarda, interpreta y edita. Y cada uno de sus cultores cree estar haciendo filosofía cuando la verdad es que no es así. Lo que hacen es una labor cultural que podría llamarse información filosófica. Repensando lo que en su oportunidad alguien pensó por cuenta propia, y no pensando a otros.

IJ: ¿Sugiere usted que la especialización es, si no un obstáculo, al menos algo totalmente aparte de la Filosofía?

GGL: El filosofar y la Filosofía no son necesariamente la misma cosa. Sobre todo si se entiende a la Filosofía como un saber ganado, como una disciplina con su propia autonomía y existencia que por decirlo así sobrevuela la historia de todos nosotros, y que para entrar en ella no hay más que estudiarla y así convertimos en filósofos del modo en que el botánico se convierte en botánico estudiando las especies vegetales de su medio, o como el químico lo hace con fórmulas y sustancias y el matemático con ecuaciones. Eso no es así para la Filosofía. Eso puede formar parte de la cultura filosófica, pero jamás del filosofar.

IJ: Es decir, ¿la especialización le parece prácticamente inútil desde el punto de vista del filosofar?

GGL: No cabe duda que la precedencia, la preexistencia de una tradición filosófica, ya sea por la vía de los libros o de la existencia misma de hombres cultores de una cierta filosofía, constituyen antecedentes positivos que obviamente colaboran para un despertar filosófico. Pero a lo que voy, el punto que quiero convertir casi en tesis doctrinaria respecto a lo que se entiende por vocación filosófica, es que ella no tiene nada que ver con la cultura filosófica ni con la Filosofía como disciplina. Ésa es la única manera como uno puede aceptar la posibilidad siempre abierta de que en cualquier momento, en cualquier circunstancia aparezcan hombres filosofando sin ninguna referencia ni tradición respecto a lo que ya se haya hecho en filosofía. Por eso la Filosofía y el filosofar

pueden darse en cualquier circunstancia, a condición, porque es una condición estructural, a condición de que ese hombre, ese individuo haya en su desarrollo pasado por encima de sus propias compulsiones de supervivencia. El hombre que está dominado por la pasión de aferrarse a las cosas para simplemente prolongar su existencia es obvio que lo que está haciendo es eso, prolongar su existencia. Y en ese círculo férreo de la supervivencia no cabe duda que no cabe otro ejercicio. No cabe otra relación ni consigo mismo, ni con el mundo, ni con las personas del mundo si estamos dominados por esta pasión absolutamente excluyente, tal como ocurre con los seres primeros, con los que llamamos despectivamente animales.

IJ: ¿Cuál sería la ventaja de quitar el énfasis especialista a la Filosofía?

GGL: Si yo acerco el filosofar al hombre y lo saco de la tradición filosófica me estoy dando algunas cosas muy importantes: primeramente, evitar conceptualizar excesivamente la Filosofía. El creer que la Filosofía tiene fundamentalmente que ver con lo pensado por otros y por lo tanto significa trabajar con sistemas, escuelas, corrientes y tendencias filosóficas, y a la postre convertir al especialista en un malabarista de la conceptualización ya que va a tener que asentar varias corrientes filosóficas y jugar a lo que yo llamaría la dialéctica de los conceptos. Y ahí podrá estar indefinidamente sin que haya nadie que pueda asegurarle que no está sino trabajando con puros esquemas conceptuales sin referencia, y que ha convertido a la Filosofía misma en una especie de cosmos conceptual al estilo de un Hegel para quien los conceptos se amarran y desamarran según el principio de contradicción o de identidad.

IJ: ¿Pero no le parece necesario el adquirir herramientas conceptuales o, incluso, entrar de la mano de una escuela en un campo tan vasto como la Filosofía?

GGL: Desde un punto de vista lógico puede ser muy interesante ver cómo los conceptos se desgranán, chocan, se repelen o engarzan unos con otros cumpliendo las normas más elementales de la coherencia, de la identidad, y de la no-contradicción. Ésa es una de las tantas exquisiteces aristotélicas para trabajar los conceptos con independencia del mundo real. Pero, como pasa en Aristóteles, llega un momento en que los conceptos empiezan a tener vida propia y pierden su condición referencial, descubridora y por consiguiente ya no son vehículos para ponernos frente a lo que las cosas son. A mí me parece que es muy importante separar la Filosofía de la erudición. Es importante, claro,

saber lo que otros han pensado. Pero a condición de mantener, como decía Albert Camus, una dosis muy generosa de lucidez y precaución filosóficas. En filosofía no caben los partidos tomados, no caben las adhesiones sin fundamento. No caben las defensas ni las apologías incondicionales, salvo aquellas bien fundadas, razonadas y pensadas. O sea todas aquellas defensas, adhesiones y actos de lealtades intelectuales que conlleven una visión permanente de lo que se está defendiendo.

IJ: Usted hablaba anteriormente de un impulso adolescente a no hacerse trampas, ¿Se aplica esto a la Filosofía?

GGL: En filosofía eso ocurre en todo orden de escuelas y tendencias. Estamos extraordinaria, compulsiva y apremiantemente forzadas por el medio ecológico y cultural en que vivimos a ver las cosas no por su propia realidad sino más bien —por razones culturales, psicológicas, morales— a ver en las cosas lo que quisiéramos que ellas fuesen. Y es obvio que un filósofo no debe ceder jamás a esa tentación. Nunca como en este siglo es tan importante este principio ético de no hacer trampas y entender la Filosofía como el ejercicio más inocente, más candoroso, más directo frente a toda la realidad. No hacerse trampas es como tú ves un concepto que debe aparecer en todo momento. En uno de mis escritos, que por supuesto no saldrá a la publicación todavía, he dicho que acaso el principio ético más invariablemente sostenible es el de no hacer trampas, y, sobre todo, no hacerse trampas. Este principio ético universal no es sino otra cara de la misma actividad inteligente que a la postre nos va a constituir en filósofos auténticos. Porque si para nosotros hacerse trampas consiste fundamentalmente en darnos, por razones de ventaja personal, una visión de la realidad, de las cosas, o de lo que somos, distintas a lo que realmente está aconteciendo, es muy probable que de momento eso sea lo más provechoso. Pero que no estamos realmente frente a lo que son las cosas y la realidad, eso lo vamos a descubrir en cualquier otro momento. Es obvio que toda la Filosofía, desde sus orígenes mismos, está sujeta a esta tremenda tentación de la trampa. La trampa es un hechizo, un encantamiento, una gran facilidad que de improviso nos ofrece el mundo humano, cultural, religioso, científico.

IJ: ¿Podría dar ejemplos?

GGL: Qué gran tentación, por ejemplo, considerar que toda la realidad no es más que un juego de fuerzas superiores, caprichosas, pero con grandes contenidos humanos. Lo que llamaríamos la religión antropo-

mórfica. Qué gran tentación pensar que el universo no es más que un escenario, un campo donde se enfrentan estas fuerzas religiosas. ¡Pero qué gran trampa significa aceptar que todo el universo se resuelve en términos de cantidades, magnitudes, energía! Sería la gran solución. Y así se puede ver a lo largo de la metafísica. Qué maravilla que el mundo fuera realmente un juego de ideas, que lo que realmente exista en la totalidad del universo no sean sino esas dimensiones ideales. Sería perfecto. No nos quedaría más que aspirar a conocerlas, puesto que allí se encontraría la realidad del universo. Pero qué gran trampa. Así, a través de la historia de la metafísica puede verse el hechizo que en un momento dado ejercen sobre el filósofo ciertas disciplinas en especial, ciertos descubrimientos aparentemente muy revolucionarios en su momento. Y siempre estamos dispuestos a embarcarnos en una gran trampa como es el simplificar nuestra inteligencia desde la totalidad del universo, suponiéndolo como el resultado o expresión de alguna dimensión real que hemos encontrado ya sea en la historia, en la sociedad, o en la naturaleza. Y ahí tenemos otra vez la gran seducción de la metafísica de los instintos: qué maravilloso sería ver todo el universo, incluyendo el hombre mismo, dominado por la voluntad de vivir, de poder, de posesión; o por el Eros, por el instinto sexual, por la avidez insaciable de la tenencia de cosas, por ese sadismo insaciable de sometimiento de todas las voluntades ajenas a la nuestra sobre la base de que somos los portadores de un espíritu universal que le da sentido a la historia.

IJ: ¿Puede la Filosofía contrarrestar lo que usted entiende como tendencia hacia la trampa?

GGL: Los filósofos todos, unos en mayor medida que otros, estamos pagando un precio para no ser arrastrados por este espíritu de entrampar, para no sucumbir a él, para no servir a esa voluntad tramposa. Es casi un instinto el de hacer trampas, de modo que nunca es poco el tiempo que podamos consagrar al análisis de esta tendencia instintiva. Así como la inteligencia surge en nosotros lentamente a partir de cierta edad, cuando la vocación filosófica aparece en nuestra mocedad, nuestro primer adversario, el primer intrigante —y es un serio intrigante— es el espíritu de trampa. Es lo primero con lo que nos vamos a encontrar, porque ser tramposos forma parte de nuestra condición de ser humanos. ¡Vaya que es importante el tener siempre a este interlocutor, que es la otra cara de nosotros mismos, sobre todo cuando la Filosofía se separa de la realidad para entrar a trabajar con sus propios

recursos! Y allí intervienen otras capacidades intelectivas que si bien surgen como buscando a la realidad y a las cosas, a la postre terminan por salirse de esa dirección y comienzan a tejer sus propias concepciones y teorías sobre las cosas. Es ahí donde el espíritu de trampas está en el más odioso y peligroso de sus papeles. Porque no hay que olvidar que la realidad es la gran vocación que todos tenemos, es la que está permanentemente llamándonos a permanecer fieles a ella. La trampa en cambio es un señuelo, como diría el propio Platón, es un fantasma, una apariencia. Es algo que pretende presumir la realidad, que quiere hacernos que la tomemos por realidad. Ella sabe que no lo es. Pero nosotros podemos tomarla a conciencia o no. Si sabemos que no es la realidad, bueno, es porque estamos haciéndonos trampas. Y si la tomamos de buena fe es porque hemos renunciado al ejercicio inteligente y hemos pretendido remplazar la inteligencia por un acto de candor, por un acto de inocencia que no nos pone frente a la realidad. Podremos llegar a cualquiera otra cosa, pero jamás llegaremos a enfrentarnos, a fin de conocerlas mejor, a las cosas.

IJ: ¿El tender hacia la especialización en filosofía sería expresión de este fenómeno que describe?

GGL: El espíritu de trampa tiene infinitas formas de manifestación. En la adolescencia, cuando se inicia el primer fulgor de una vocación, de una tendencia hacia la realidad, ninguna disciplina en especial puede darnos solución alguna. Por ello la absoluta incapacidad de los que nos dedicamos a la Filosofía, de quedarnos dentro del cerco de una disciplina particular, a menos que intentemos romper ese cerco. Y en ese caso ya hemos dejado de ser un especialista, un cultivador celoso de esa especialidad. Y los especialistas pragmáticos van a desconfiar de nosotros.

IJ: ¿Es posible, a su juicio, trabajar en filosofía con prescindencia de la especialización?

GGL: Fuera de todos los apremios de los que un joven es víctima, por parte de sus padres, sus hermanos, sus amigos, sus conocidos, el medio cultural, que le están diciendo, "ten cuidado, el camino de la Filosofía es muy largo y te conduce a muy pocas cosas. El mundo actual exige una gran especialización, una gran competencia, una gran eficiencia, de modo que esta búsqueda tuya dominada tan sólo por el afán, por la tendencia a conocer no te está preparando en términos de eficiencia para nada". Y en esto Aristóteles tenía razón, uno puede crearse una

gran capacidad de *theoría*, vale decir una gran capacidad para contemplar las cosas tales como ellas son, ponerse frente a ellas y hacerlas presentes. Pero eso es un gran periplo, y no creo que ninguna vida humana sea lo suficientemente prolongable para que ese periplo tenga un término previsible y predecible. La Filosofía es el más grande periplo que ninguna existencia humana puede cumplir. Y si un Platón, un Aristóteles, un Leibniz, un Kant o un Hegel han creído cumplirlo es porque se han hecho trampas. Se han creado un concepto de lo real que calzaba con sus propósitos, y ahí está la trampa. Porque la trampa está justamente en el propósito. Si yo digo que la realidad es idealidad hago mi tarea muy finita, muy limitada, porque ya mi periplo, el periplo de la inteligencia tiene un fin y un propósito muy definido: llegar a apropiarme de esas ideas. Pero la realidad no la constituyen las ideas. Entonces Platón es un gran tramposo, tal vez el más grande, el más genial, el más maravilloso, pero siempre un tramposo. Más que tramposo habría en realidad que decir candoroso, porque sucumbió de buena fe a la tentación de darse facilidades. Los tramposos peligrosos son los que fría, y calculada y deliberadamente se ofrecen facilidades para obtener ventajas. ¿Qué ventajas habría podido obtener Platón de su idealización de la realidad? Acaso algunas muy finas, muy sutiles, muy a largo plazo.

IJ: Volviendo al tema de la vocación filosófica, ¿no le parece que es muy difícil sostener tal vocación en este contexto?

GGL: Yo diría que todos tenemos vocación filosófica. Estamos obligados a tenerla, aunque no sea en forma sistemática, continua y sostenida. Puede que la vocación filosófica sea sostenida, sistemática y permanente, pero yo hablaba de la actividad filosófica, que es el punto. Porque yo conozco gente de grandes condiciones filosóficas pero que no han tenido jamás vocación para la Filosofía, o la han tenido por muy breves momentos, en estaciones muy breves de su vida. Existe la vocación filosófica en la medida en que existe esta capacidad para quedarnos frente a las cosas, a la realidad, hacerlas presente y aprehenderlas, captarlas, comprenderlas. Pero puede que eso no nos satisfaga. Yo he visto a muchas personas con una gran capacidad para acercarse a la realidad, para penetrarla, para descubrirla, desenmascararla, pero que no tienen la pasión de verdad que tiene que venir inexorablemente acompañada de esta búsqueda de la realidad. Hay gente a quienes no les gusta la verdad, que prefieren de la realidad otras cosas, no su verdad.

IJ: ¿Una vocación filosófica consistiría entonces en la capacidad de identificar realidad y verdad?

GGL: En la realidad estamos todos. En algún momento la vamos a descubrir, en algún momento vamos a querer ampliar nuestra percepción de ella, pero aquí viene la segunda dimensión de esta capacidad absolutamente natural para todo hombre que ejecute un acto de inteligencia: la pasión de la verdad. Puede que haya gran capacidad para la realidad, pero puede que la realidad no nos satisfaga, puede que queramos vivir en el medio de los sustitutos, de las secciones, en un mundo artificial. La vocación filosófica tendría que madurar en la medida en que más se conjugan realidad y verdad. Porque puede que la realidad nos ahuyente, no nos interese, y preferimos fabricarnos nuestra propia realidad. Eso es totalmente factible y de hecho ocurre el noventa y nueve por ciento de las veces. Puede que estemos más acostumbrados a un mundo subsidiario de la realidad, que es el mundo tecnológico. Puede que ése sea el mundo que más nos apetezca vivir. Ese mundo tiene su propia realidad y verdad. Pero ése es otro problema. Por ahora, remitiéndome a la vocación filosófica, diría que hay algo de trágico en ella. Me refiero a aquella capacidad de sostener la inteligencia, sostenerla para vincularnos permanentemente con la realidad. No hay nada que nos garantice el término de esta vocación filosófica. No hay premios a la vista, como pensaban las antiguas metafísicas del mundo clásico. No hay sanciones porque la realidad está muy por encima de cualquier plazo humano, de modo que esta vocación filosófica tiene que ser ejercida con una profunda modestia porque en su ejercicio hay algo de trágico. Y lo trágico está en querer apurarla, porque no hay vida humana que pueda hacerlo. De modo que el hombre que entra a la vocación filosófica y decide hacer de ella su oficio, vocación y profesión no puede apurarla, salvo que piense llegar a una suerte de verdad, pero no a una suerte de término apocalíptico, o punto final.

IJ: Treinta y cinco años más tarde, ¿cómo ve su primer encuentro con la Filosofía?

GGL: No cabe duda que se me planteó una distinción fundamental a partir de mi encuentro con el texto de Brehier. Ya he hablado de cómo las cosas reales constituyen nuestro contorno y que además son tareas. Cada disciplina, cada profesión que a mí se me abrió a la edad en que tenía que decidirme por los estudios superiores, no cabe duda que representaba tratar un sector, un ámbito de cosas reales. Pero por mis

modestísimas reflexiones, que ya había iniciado por cuenta propia y a la luz de este libro, y otros más que luego se sumaron, comencé a distinguir las cosas reales, con las cuales yo tenía que saber manejarme porque si no iban a caer sobre mí. Ésa es tal vez una de las primeras evidencias vitales para el adolescente: o uno aprende a tratar con las cosas o las cosas cargan contra uno. Pero por otro lado, con estas lecturas sobre los orígenes de la filosofía comencé a entender que los filósofos preguntaban no por las cosas reales sino por la realidad de las cosas. Si cada ciencia trata de cierto tipo de cosas reales, ¿qué hay para la Filosofía en cuanto a cosas?: tiene que ser la realidad de las cosas.

IJ: Para concluir, ¿observa usted una distinción similar en la historia de la Filosofía?

GGL: La Filosofía desde sus orígenes, desde los Milesios, nació invocando este distingo: que por un lado existen las cosas reales, pero por otro lado, que era el problema de la Filosofía, en qué consiste la realidad de las cosas. Después, los filósofos han hecho toda clase de conceptos muy elaborados respecto de esta distinción, pero ella ha estado presionando al pensamiento y la meditación filosófica desde sus orígenes mismos. Con diferentes resultados, y a veces yo creo con profundas equivocaciones y notables desviaciones que han significado acaso la pérdida de la dirección misma de la reflexión. Porque por falta de este distingo entre las cosas reales y la realidad de las cosas es que terminamos siendo espiritualistas, idealistas, psicologistas y un montón más de posiciones filosóficas como lo digo en este libro que estoy escribiendo que se llama *El periplo de la metafísica*. Todas estas desviaciones han significado tremendos atrasos para toda nuestra meditación filosófica, porque el concedernos ventajas por la vía de tender nosotros mismos nuestras propias trampas ha sido generalmente la gran anécdota de la historia de la Filosofía. Y eso es lo que le ha dado a la Filosofía, sobre todo a la que surgió con los griegos, le ha dado acaso esa dirección que a mi modo de ver ha sido casi una negación de la Filosofía originaria. Porque si Platón nos dice que la realidad de las cosas está en su idealidad, en esa dimensión en que las cosas, por la idealidad que detentan, nos permite pensarlas, llegamos a la fácil conclusión, por supuesto tramposa, que las cosas tienen que ver con lo pensado y que por consiguiente lo pensado está en ellas. Y más aún, que lo pensado las constituye. Y todavía más, que lo pensado es la realidad de las cosas. Eso es obviamente una feroz trampa metafísica, es una secuencia de trampas, trampas que no han tenido el objeto de engañar a nadie, por lo cual decía que son

candorosas. Pero nos han desviado de la dirección hacia la realidad de las cosas, hacia la realidad del universo.

JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN

Juan de Dios Vial Larraín nació en Santiago en 1924. Realizó estudios de derecho en la Universidad Católica, recibiendo su licenciatura en 1949 y el título profesional de abogado en 1950. Realizó también estudios de filosofía en la Universidad de Chile entre 1945 y 1949. Se encuentra entre los participantes de unas "Conversaciones Cartesianas" que inauguran un nuevo período de filosofía profesional en Chile a partir de 1950. Realiza estudios de postgrado en varias universidades en España, Francia, Estados Unidos y Bélgica. En la Universidad de Chile, es nombrado profesor de Filosofía Medieval en 1958, y de Metafísica en 1968. Más adelante, en 1978, es nombrado profesor de Filosofía de la Universidad Católica de Chile, donde además se desempeña como Director del Instituto de Filosofía y como Decano de la Facultad de Filosofía. Durante la década de los '60, Vial Larraín se ocupa de articular una perspectiva sobre educación superior que se inscribe en una preocupación filosófica más generalizada sobre la Universidad. Posteriormente, bajo el gobierno militar, es designado Rector de la Universidad de Chile. Durante este período se desempeña además como asesor del Ministerio de Relaciones Exteriores y como delegado ante la Organización de Estados Americanos. Entre sus obras principales se encuentran *La metafísica cartesiana* (1971); *La filosofía de Aristóteles como teología del acto* (1980), y *Una ciencia del Ser* (1987).

Entrevista

Realizada en Santiago de Chile, en julio de 1989.

IJ: ¿Cómo y cuándo se inicia su interés por la Filosofía?

JDVL: No es cosa fácil de precisar y creo que me obliga a un largo viaje en el tiempo. Salgo, pues, en busca de un momento inicial, de algún acontecimiento que pudiera mirar como el comienzo de mi interés por la Filosofía y tengo que decirle que no descubro nada muy preciso. Pero sí una profundidad íntima en donde me reconozco pero, a la vez, permítame decir algo de apariencia paradójica, me reconozco perdiéndome a mí mismo. Me viene a la mente un verso de Neruda en el poema *Unidad*, "Hay algo denso, unido, sentado en el fondo repitiendo su número, su señal idéntica". Algo así descubro temprano —algo denso, unido, sentado en el fondo— una cierta unidad profunda, en donde

empiezo a reconocermé. Pero ese no soy “yo”, sino más bien un “en donde” o “desde donde” yo mismo puedo llegar a ser. De manera que no soy yo quien descubre, sino quien es descubierto y quien es conducido, lenta y maravillosamente, a una especie de lugar natural, en el sentido de la física aristotélica. Mantengo con ese lugar una constante relación confidencial, un gozoso diálogo. Ahora bien, aprender a nombrar ese mundo, como Adán en el paraíso; mirar ese profundo espejo íntimo, este ejercicio vino a ser, para mí, la Filosofía. Déjeme citar nuevamente a Neruda “amo lo tenaz que sobrevive en mis ojos”. Hay una tenacidad, una persistencia que sobrevive como meditación, como contemplación, como amor de mi inteligencia, en lo que no veo propiamente un comienzo, sino un existir constante que va haciéndose cada vez más lúcido, más concreto, más sencillo y, a la vez, misterioso. Creo que le he descrito no un comienzo, sino una vivencia, pero es así como comienza mi interés por la Filosofía.

IJ: Lo que usted denomina “aprender a nombrar”, ¿no constituye acaso un comienzo?

JDVL: Tiene usted razón. Pero déjeme emplear un gerundio: más bien he ido “aprendiendo”. Un amigo gramático me reprochaba el empleo de gerundios, pero a mí me gustan. Pienso que en ellos infinitivo y participio se mezclan: aprendiendo es aprender y haber aprendido. Es la *energeia* aristotélica. Ir aprendiendo a nombrar, en un ejercicio meditativo, la experiencia tenaz de una íntima profundidad, en la que me pierdo y me reconozco, que no soy yo mismo, pero en donde yo mismo empiezo a ser, o más próximamente, a *estar*. Así describiría el ejercicio de filosofar. Permítame emplear una comparación ligeramente alegórica. La primera vez que estuve en París, como estudiante, poco después de la guerra, recuerdo que los edificios eran de un gris oscuro y a veces casi negros. Volví después que Malraux ordenó lavarlos y quedé maravillado ante un Louvre, una Place Vendome o una Catedral de Notre Dame brillando como el oro. Algo semejante está ocurriendo ahora con la Sixtina, en donde aparece un Miguel Angel primaveral. Yo creo que la Filosofía hace algo en ese estilo: limpia el mundo, le descubre su belleza, su verdad, su color natural, su orden. Esto es nombrarlo. No necesariamente meterlo en palabras o en filas de palabras, sino asistir al surgimiento de las palabras —sigo con Neruda: a ese surgir de palomas que hay entre la noche y el tiempo— y hacer que las palabras verdaderamente nombren, que alcancen transparencia, que sean fieles a lo que las origina.

IJ: Pero ¿qué es lo que el filósofo nombra?

JDVL: Buena pregunta, pues yo no diría que *nombro* cuando llamo a mi perro pero sí cuando un rostro fugaz o la encina que hay frente a mi casa me llevan a decir: “belleza”; o cuando en un gesto sencillo de una persona cualquiera reconozco algo que llamo valentía, abnegación, humildad y paso a decir “virtud”, “bien”; o cuando leo en el *Poema* de Parménides, o en el *Sofista* de Platón o en el libro gamma de la *Metafísica* de Aristóteles, o en las *Meditaciones* de Descartes o en *Ser y Tiempo* de Heidegger, justamente la palabra “ser”. Así va constelándose una región, un lugar, un mundo en el que me siento vivir más plenamente, entonces nombro filosóficamente. Yo creo que el matemático o el poeta no hacen algo muy distinto y probablemente tampoco los amantes. Pero entonces toma todo su sentido la pregunta que usted hace: ¿qué nombra la Filosofía? Y mi respuesta sería que la Filosofía nombra aquello que la Filosofía ha sabido descubrir. Me explico. La filosofía es una cosa concreta, histórica, que no es la geometría, ni la medicina, ni la arquitectura, sino otra tarea, otro oficio, que empiezan a hacer los griegos. No es que la Filosofía sea griega o que haya de escribirse en griego, sino que ahí, esos hombres y en esa lengua se empezó a hacer un trabajo determinado para llevar a cabo esa determinada manera de nombrar. Ese trabajo se ha convertido en una obra, en un monumento. Para hacer filosofía yo tengo que aprender a realizar ese trabajo y aprender de quienes efectivamente lo han hecho. Lo contrario sería un gesto vacío, pretencioso, inútil y demasiado fácil. Así, lo que nombro no se confunde, no es ya la obra del matemático o del arquitecto, que también nombran cosas, pero en otro lenguaje que tiene también su tradición, su estilo, sus exigencias. Por supuesto que Parménides tiene un contexto mítico, San Agustín uno religioso, Kant uno físico-matemático. Pero no son esos contextos los que hacen a Parménides, San Agustín y Kant. De hecho hicieron a muchos otros muy distintos. Aún yo diría que Parménides, San Agustín y Kant hacen lo que hicieron en cierto sentido ‘a pesar’ de esos contextos y en virtud de una acción que se reconoce común a todos ellos y en definitiva es diversa del mito, la religión, la matemática.

IJ: Me gustaría llevarle a algo más personal, a las situaciones particulares de su vida, a quienes le hayan impulsado a su disciplina, al medio en el que creció y se educó.

JDVL: ¿Pero acaso no es personal lo que antes le he dicho? Yo lo siento

como lo más personal, pero no me niego a la intención de su pregunta. En esa dirección tendría que empezar diciéndole que soy de “buena familia” y que de ninguna manera me arrepiento de ello, sino que lo agradezco. Crecí en casa de mis abuelos, en el centro de un Santiago todavía antiguo, Agustinas casi esquina de Amunátegui, en una casa de tres grandes patios rodeados de numerosas habitaciones que no terminaba de recorrer. Una casa llena de dignidad en esa capital provinciana que era Santiago. Mi abuelo, a quien sólo conozco por el retrato de Valenzuela Llanos, era Senador, presidente del Banco de Chile y Presidente del Club de la Unión. Como la casa estaba cerca de la Moneda, el Presidente de la República, por la tarde, de regreso, venía a conversar con él. Yo circulaba por los interiores de esa casa y descubrí sus secretos como el nieto mayor, el sobrino mayor, favorito de mi abuela, de la cocinera, del chofer, del mozo. La abuela Isabel leía, era una dama gentilísima e inteligente, la visitaban Alone, Cruz-Coke y otras figuras para mí distantes en su prestigio. Ella me distinguía con su conversación; fue quedando ciega y yo le leí las memorias de Santa Teresa íntegramente y con creciente admiración a ese lenguaje que me costaba leer de puro vivo que es. La biblioteca de mi tío Aníbal era para mí infinita y me hacía pensar que el arte es largo y la vida corta. Rosenda la cocinera hacía las más exquisita empanadas del mundo y don José, el chofer, me inició clandestinamente a conducir el Cadillac de mi abuela que era alto como un mausoleo.

IJ: ¿Qué recuerda de su colegio y de sus profesores?

JDVL: Entré al San Ignacio y en los primeros años fui un alumno muy premiado. Pronto me aburrí mucho. No soportaba la rutina de misa, estudio, clase, recreo, clase, salida, tarea y vuelta al día siguiente. Odiaba unos porotos servidos por un mozo con el pulgar sumergido en ellos hasta la mitad. No soportaba las oraciones recitadas a voz en cuello en la sala de estudio, como me ocurre ahora con el guitarreo en las iglesias. Sólo recuerdo la apologética con el acento de Logroño del P. Godo, la geometría explicada por el profesor Arellano, entre garabatos que es el mejor lenguaje para demostrar teoremas insípidos, al señor Lobos agitando el puntero como Leonidas en las Termópilas y lo que me pareció entretenidísimo: la doctrina del silogismo; descubrir que el medio no está distribuido o que el razonamiento es falso porque las premisas son todas particulares; y las raíces griegas, que permiten atar gavillas de palabras. Pero tal vez lo más avanzado que hice fue preguntarle al P. Cifuentes, uno de los primeros que leyó a Freud e hizo

psicoanálisis en Chile, cómo podíamos ser libres bajo la omnisciencia de Dios. El padre me miro bastante rato por encima de sus anteojos y me dijo que el asunto podía explicármelo en la tarde en su oficina. No recuerdo la explicación, pero sí recuerdo que adquirí una conciencia gozosa de que se podían hacer preguntas.

IJ: ¿Usted pensó que eso era filosofía?

JDVL: De ninguna manera. No quería circunscribir, ni manosear esa experiencia, que me parecía mía exclusiva. Prefería guardarla como posible llave de un tesoro. Más tarde, me voy a Macul, al fundo de mi padre, donde todavía vivo. Ahí me convierto en un niño campesino muy solitario, pero íntimamente ligado a la higuera del huerto, a las estrellas de la noche en el campo, a mis caballos. Converso tardes enteras con viejos campesinos que recuerdo con afecto. Mi padre era un buen patrón: iba a ponerles inyecciones a sus casas a toda la gente, costaba el internado de los niños más inteligentes; un día le dio una bofetada a un hombre que le pegaba a su mujer y ella comenzó a insultarle fieramente cosa que me pareció muy injusta, pero con un extraño sentido. Mi padre ayudaba mucho a la gente y si tenía un fundo valioso, sus rentas eran escasas y no tenía apetito de incrementarlas, porque estaba satisfecho con lo que tenía. Por esto el latifundista explotador es para mí más bien una figura dudosa de la dialéctica. Mi madre me llevaba diariamente al colegio y se quedaba a la misa, por piedad, pero también para verme pasar con una banda azul de congregante y, entonces, se le caían algunas lágrimas.

IJ: ¿Qué contacto tiene con la Filosofía en el Colegio?

JDVL: Yo me peleo con el profesor de filosofía, un jesuita recién llegado de Lovaina, con escasa salud mental. Los padres Lavín y González, cuya amistad conservo, aconsejan a mi padre que me saque del Colegio y aproveche un curso terminal que abre la Universidad Católica. Soy, entonces, alumno de Scarpa en literatura, de Juan Orrego en música, de los profesores de ingeniería en física, de los de leyes en historia y de los de medicina en biología.

IJ: ¿A qué actividades se dedica en este período?

JDVL: Francisco Bulnes organiza, como Presidente de la Juventud Conservadora, un movimiento estudiantil del cual soy designado Presidente. La política me absorbe. El *Diario Ilustrado* del día sábado dedica

una página a la Juventud Conservadora: me encargan hacerla. Debo reunir veinte carillas todos los sábados. Los viernes por la tarde llego a la oficina de don Luis Silva, el director del diario, con papeles de toda índole escritos por mí, o cortados a tijera o sacados a otros escritores, que son diputados, dirigentes comunales, oradores fogosos. El sábado aparecía todo eso bajo el lema: "Cien años al servicio de la República".

IJ: ¿Se interesó usted, entonces, en la filosofía política?

JDVL: No. Para mí la Filosofía era otra cosa, mucho más amada y respetada y guardada en otra esfera. La política me llevó más bien a la sociología, a la historia, y por esa vía al derecho. A casa de mi abuela llegaba una revista católica que nadie leía, *Estudios*. Yo la tomaba y ahí descubrí los nombres de Rafael Gandolfo, Osvaldo Lira, Armando Roa, Mario Góngora, Clarence Finlayson, Julio Philippi, Roque Esteban Scarpa, mi profesor, Arturo Fontaine, Ricardo Astaburuaga, Gabriel Cuevas y otros; y naturalmente, el de Jaime Eyzaguirre que la dirigía. Cuando llegué a matricularme a la Facultad de Derecho en la Universidad Católica apareció en la oficina un hombre muy vivaz y hablador, que reía nerviosamente; la secretaria le decía "don Jaime" y así confirmé que ese hombre real era el director de *Estudios*, quien, para emocionante sorpresa mía, me dirigió la palabra, me hizo diversas preguntas y me anunció que sería su alumno; me transformé en el más entusiasta de sus alumnos, aunque no necesariamente entusiasta por la historia de Chile, sino por la multitud de cosas de las que Jaime hablaba con pasión. Pronto me vi ligado a *Estudios* y los nombres de los que escribían en la revista, que conocía de memoria por la lectura que hacía de sus arduas páginas, pasaron a ser mis amigos mayores. Cuando cumplía recién veinte años vi aparecer mi propio nombre encabezando el número 152 del año 1945 de *Estudios* con un ensayo titulado "Reflexiones sobre la libertad". Son diez páginas con ideas aprendidas en Unamuno y Berdiaeff; se cita también a Heidegger y a Kafka, todas esas fueron lecturas mías predilectas en esos años. Ese mismo número publica los Acuerdos de un Congreso de Estudiantes realizado en Valparaíso, que presidió Felipe Herrera y que se titula "Cultura y Universidad en América", texto en el que metí mano. Ahí conocí a Mario Góngora, el historiador quien, con Armando Roa, el psiquiatra, y Rafael Gandolfo, el filósofo —a quienes conocía—, han sido, junto a Jaime Eyzaguirre, mis amigos más queridos y admirados de ese grupo de *Estudios*. A partir de entonces escribo con cierta regularidad en *Estudios*, ensayos sobre Sartre, Ber-

diaeff, Gide, Ortega y Gasset aparecen entonces. *Estudios* empieza a operar como un grupo ideológico con preocupaciones trascendentes: la cultura occidental, el mundo sudamericano; ahí se habla mucho de Neruda, Vasconcelos, Freyre, de la novelística de Gallegos, Guiraldes, Rivera, de la pintura mexicana; estamos contra el imperialismo norteamericano, contra el catolicismo mariteniano, contra el marxismo. Leí muchísimo, de todo, dentro de un orden que yo mismo trazaba un tanto desordenadamente. Recuerdo tres libros que entonces me impresionaron mucho y que hasta hoy leo con gran admiración: El *Fedón*, la conferencia de Heidegger *Qué es Metafísica* y San Juan de la Cruz. De lo que menos leía era de Derecho, la carrera que seguía, o por lo menos del derecho que me enseñaban, pues por mi propio gusto me iba a la biblioteca del Colegio de Abogados y ahí leí un libro de Savigny que me pareció muy notable, creo que es sobre las instituciones del derecho romano. Con muy poco interés por los códigos hice, sin embargo, un trabajo de seminario en el cuarto año sobre la buena fe en el derecho que mereció elogios de Julio Philippi y un premio de 500 pesos que nunca cobré.

IJ: ¿Usted, a la vez, estudiaba filosofía en la Universidad? ¿Cómo describiría esos estudios y a sus profesores?

JDVL: Fui alumno de filosofía en la Católica el año en el que se fundó el Departamento. Aparte del curso sobre filosofía de la religión de Gandolfo y de la cosmología del P. Escudero que hablaba de Einstein y nos preguntaba si sería posible sacar la mano fuera de los límites del universo, todo lo demás me pareció de un barato escolasticismo, que yo sentía muy por debajo de las lecturas que yo mismo hacía, desde luego de Maritain y Gilson, pero de la *Suma Teológica* que leía los domingos en la mañana con Rafael Gandolfo.

IJ: ¿Qué le llevó, entonces, a trabajar en una universidad laica y masónica como la Universidad de Chile?

JDVL: Eso de laica y masónica me tenía sin cuidado y hasta me gustaba como medio extraño a mi propia formación. En esos años enseñaban filosofía en la Chile varios profesores europeos desembarcados aquí a causa de la guerra. Me fui, pues, de la Católica a seguir los cursos del polaco Bogumil Jasinowski, que había estudiado en Alemania y Francia y conocía a Simmel, a Scheler, a los franceses de la generación de Bergson; los cursos de Ferrater Mora, venido de Barcelona, que hizo en Chile una edición de su *Diccionario de Filosofía*, quien me invitaba a su

casa a conversar de filosofía; del profesor Neuschlosz, un húngaro en cuyo curso sostuve durante varias sesiones las tesis del vitalismo, después de leer a Driesch, a Hertwig, a Von Uexkull y en disputa con una venezolana que era una ardiente mecanicista, y los del italiano Ernesto Grassi, el editor de la *Carta del Humanismo* de Heidegger, con quien leí a Platón.

IJ: ¿Qué corrientes filosóficas imperaban en su etapa de formación? ¿Cómo las ve desde ahora?

JDVL: En el medio católico la gran influencia era la de Maritain con cuyo pensamiento nunca he simpatizado, aunque las *Siete lecciones sobre el Ser* fue un libro que leí cuando muy joven, cuidadosamente. Cuando escribí *Una ciencia del Ser* tuve presente aquella lectura y volví a tomar ese libro y a revisar el sinnúmero de marcas de aquella lectura juvenil; lo leí con nostalgia y me pareció elementalísimo. En 1946, yo tenía 21 años, fui invitado a España a un Congreso en honor de Francisco de Vitoria, el teólogo y jurista fundador del derecho internacional. Obtengo una beca y me quedo un año en Europa, España principalmente pero también Francia. Escucho con gran admiración el curso de Xavier Zubiri con quien mantuve contacto todas las veces que pasé por España; conservo *Sobre la esencia* con una amable dedicatoria; después he perdido interés en su pensamiento excesivamente conceptualista. Estoy en París en los años del existencialismo, de los cafés de St. Germain donde Sartre impera; recibo su impacto pero siempre me ha parecido un pensar grueso, turbio. En cambio, leo con entusiasmo la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty que hoy día me parece recargada de retórica, como me ocurre con los escritos de Foucault. Creo que son seductores verbales de rango epigonal, sin la limpieza y profundidad de Bergson, por ejemplo.

A mi regreso trabajo como abogado en el estudio de mi buen amigo Raúl Irrarázaval para contraer matrimonio con quien fue mi novia de muchos años y hoy la madre de nueve hijos, para no contar los nietos. Trabajo bastante; mi patrón es designado Ministro de Hacienda y asumo la responsabilidad de su importante estudio con no poca angustia y nada de amor. Esto me permite instalar mi hogar. Sin embargo, reservo con total devoción las dos primeras horas de la mañana a la cuidadosa lectura de algunos libros fundamentales: la *Crítica de la Razón Pura*, la *Fenomenología del espíritu*, las *Ideas* de Husserl y *Ser y tiempo*, de Heidegger. Conservo cuadernos y hojas con un registro minucioso de esas lecturas. Creo que entonces empecé a aprender filosofía. Hoy siento

esos libros plenamente vigentes, salvo el de Husserl. El profesor Jasinowski viaja a Londres y me pide que tome su curso de filosofía medieval. Me sumerjo en esa literatura. Por esos años viene Gilson a Chile y dicta un curso sobre Santo Tomás. Yo le cuento el horror que siento de tener que enseñar filosofía medieval sin haber visto nunca un libro de Alejandro de Mediavilla o de Mateo de Acquaspartas, por ejemplo. Gilson se ríe a carcajadas: le voy a dar un consejo, me dice, porque me siento un poco culpable de su angustia. En la Edad Media, hay sólo dos filósofos, Santo Tomás y Duns Scoto; quédese con uno solo y basta. Debo presentar a Gilson en la Sociedad Chilena de Filosofía y hago una conferencia sobre su realismo ontológico. Al final me da una palmadita en la espalda y me dice: pero si yo no soy filósofo, solamente un historiador. Creo que estaba equivocado porque su libro sobre *El Ser y la esencia* es buena filosofía.

IJ: ¿A qué se debe su interés por Aristóteles, Descartes, Kant? ¿Existe una afinidad intelectual o espiritual, o algún rasgo de su propia biografía que le haya llevado a esos autores?

JDVL: No sé si se puede llamar rasgo biográfico o afinidad —con todo lo que en ellos hay de meramente subjetivo— a lo que no es sino un profundo interés en el pensamiento filosófico al que veo pasar por esas cimas. Cuando he oído decir “como tú eres cartesiano” o “como eres aristotélico”, me da un poco de risa y me siento, en efecto, cartesiano y aristotélico y tomista y heideggeriano, porque recuerdo algo que decía Leibniz y es que la única manera de comprender a un pensador es comenzar por coincidir con su punto de vista, simpatizar con su empresa. De lo contrario no se comprende lo que es filosofía y mal podría intentarse hacerla. Yo creo que es una cuestión de honestidad intelectual, nada más.

IJ: ¿Cómo distinguiría usted entre filosofía y teología? ¿Combina usted elementos de ambas en su pensamiento?

JDVL: No emplearía la palabra “combina”. Un carácter propio del pensar filosófico es ser una disposición intelectual de máxima apertura. Nada le es extraño. Siempre he chocado con la frase inicial de la *Crítica de la razón pura*: “No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia”. Yo siempre he pensado: conforme, pero no necesariamente con una “experiencia” como la que usted delimita. ¿Por qué ha de ser experiencia la que resulta de percibir que la madera de esta mesa es dura y no la de una fe que se alimente de lo que en la

persona de Cristo descubro? Si me interno por esta última vía la forma de mi discurso filosófico será teológica, tanto como el discurso sobre la dureza de los cuerpos puede llegar a ser una filosofía de la física. Lo que en sentido amplio cabe llamar teología es una de las grandes vertientes del pensar filosófico y seguramente la más alta.

IJ: En algunas ocasiones se ha referido usted a temas políticos del momento. ¿Cómo ve usted la relación entre filosofía y política? ¿Puede existir la una independientemente de la otra?

JDVL: Déjeme empezar a responderle por el final. No solamente creo que pueden existir con independencia, sino que muchas veces esta independencia es muy deseable para la salud de la Filosofía. ¿Cómo distinguir la política de la tentación del poder, de la codicia del poder, que genera un seudofilosofar que no pasa de la servidumbre ideológica? Un pensar filosófico no motivado por esas pasiones tiene de suyo una trascendencia política, es un gesto político que no aparece en los diarios y que no hace gritar en la plaza.

IJ: ¿Cómo reaccionó usted ante el pronunciamiento militar de 1973?

JDVL: Como una proporción de los chilenos que estimo puede llega al 80 por ciento, es decir, favorablemente. La Unidad Popular nos arruinó y produjo un quiebre social que nos puso al borde de una guerra civil, que el marxismo normalmente busca y de la que puede emerger. Fidel Castro visitó Chile en ese año y le trajo de regalo a Allende una metralleta; de noche, la gente patrullaba los barrios, con armas. En el país se había acabado la harina, no había azúcar y se habían agotado las divisas. En Chile, las fuerzas armadas son una institución nacional de gran prestigio. Se hicieron cargo de esa situación desesperada con el apoyo de la gran mayoría. No creo haberle dado una opinión política, sino haber señalado hechos.

IJ: ¿Siente usted alguna tensión entre su desempeño en filosofía, su vocación por ella, y su cargo como Rector bajo un gobierno militar?

JDVL: De ninguna manera. Fui designado Rector sin haber tenido ninguna participación política y todos me han reconocido como un académico que cumple una tarea académica. Pero no quiero eludir una probable intención de su pregunta. No acepto que la expresión "gobierno militar", en las circunstancias en las que se ha dado en Chile, tenga algún sentido peyorativo. No participo de una leyenda

maniquera fabricada sobre Chile. Comprendo que personas que han sufrido el exilio o una injusta violencia física vivan ese sentimiento, pero no acepto que con él se quiera falsificar una realidad para usos políticos.

IJ: ¿Qué opina ocurrirá con la Filosofía en Chile bajo un nuevo régimen político?

JDVL: Nada nuevo.

IJ: ¿En qué temas filosóficos se ocupa hoy y cómo los relaciona con su motivación inicial por la disciplina?

JDVL: Gracias por formular la pregunta en los términos con los que iniciaría mi respuesta. Tengo la sensación de haber señoreado las motivaciones iniciales. Creo haber alcanzado un grado de dominio de mi ancha e intensa preocupación intelectual y hasta sospecho que estos años como Rector han favorecido una decantación de mi pensamiento. Me gustaría perfilar con la mayor nitidez una larga experiencia de obras como las que ya hemos mencionado: de la *Metafísica* de Aristóteles y la *Crítica* de Kant, de los *Diálogos* de Platón y las *Meditaciones* de Descartes en el contexto de una fe en la persona de Cristo, de un amor a la belleza, que descubro tanto en la encinas de mi casa, como en el mar que azota nuestras costas, como en Rilke, Matisse o Giotto o Tintoreto; en el contexto de lo que llamaría el orden sencillo de las cosas reales. Desde estos puntos de vista me interesa lo que ha sido llamada "metafísica" en la tradición de la filosofía. Me gustaría, también, revisar la ética. Conjuguar el gran cuadro de las categorías éticas aristotélicas con la libertad en el sentido kantiano a la luz de las experiencias concretas de la vida analizadas con toda la perspicacia que pueden otorgar la novela moderna o el pensamiento de Nietzsche o de Freud.

IJ: Luego de una larga trayectoria en filosofía ¿ve cumplidos sus ideales respecto de la disciplina? ¿Qué ha significado para usted, personalmente, este largo contacto con la Filosofía?

JDVL: Lo primero me parece respondido en la respuesta anterior. A lo segundo respondería que mi largo contacto con la Filosofía ha significado, personalmente, una forma de felicidad, un comienzo de felicidad. Los griegos decían *eudaimonia* y entiendo que en la palabra está la idea de un buen *daimon*, de un genio tutelar.